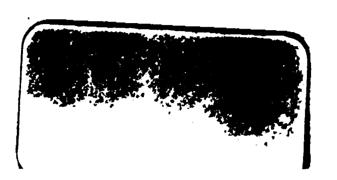




Theologische Zeitschrift.

Redigirt

von

Dr. A. W. Dieckhoff,
Professor der Theologie zu Rostock.

Dr. Th. Kliefoth,
Oberkirchenrath in Schwerin.

Zweiter Band.

Zweiter Jahrgang. Zweites Semester.

Schwerin, 1861.
Verlag der Stiller'schen Hofbuchhandlung.
(Didier Otto.)

Inhalt

des zweiten Semesters.

I. Abhandlungen.

Seite

Vom evangelischen Kirchengesange. Von Dr. E. Krüger . . . 471
Jesus in Samarien. Von Pastor Steinfaß 536
Ueber das Verhältniß der Landesherren als Inhaber der Kirchengewalt zu ihren Kirchenbehörden. Von Dr. Th. Kliefoth 523
Eine Transsubstantiation der Taufe. Von Pastor Steinfaß . . 683
Grundlinien zur Dogmatik. Von Caspers 768
Das Wesen des Typus und sein Verhältniß zum Antitypus. Von Fr. Kleinschmidt 832

II. Zeitgeschichtliches.

Eine Separation aus der hessen-darmstädtischen Landeskirche. Von Dr. G. Reich 563
Die evangelisch-lutherische Kirche Ungarns 697
Aus dem Braunschweigischen 876
Erklärung von Dr. Dieckhoff 897

III. Jahresberichte und Kritiken.

Dr. Wichern, Denkwürdigkeiten aus dem Leben von Amalie Sieveking. Angezeigt von K. v. H. 589
Franz Beyer, das Wesen der christlichen Predigt. Angezeigt von Pastor Schubart 601
Emil Fr. Jul. v. Ortenberg, die Bestandtheile des Buches Sacharja . . . . (Angezeigt von Dr. Keil.) 616
Gustav Unruh, der Zug der Israeliten nach Canaan (Angezeigt von Dr. Keil.) 618
Dr. Joh. Gottfried Wetzstein, Reisebericht über Hauran und die Trachonen . . . . . . (Angezeigt von Dr. Keil.) 621
Karl von Raumer, Palästina . . . . (Angezeigt von Dr. Keil.) 621

Seite

Ph. Paulus, das Gewissen, die Verfassung und die Kirche. Angezeigt von Pastor Wilhelmi 744

A. Tholuck, die Propheten und ihre Weissagungen . (Angezeigt von Dr. Keil) 750

Dr. Gust. Friedr. Oehler, über das Verhältniß der alttestamentlichen Propheten zur heidnischen Mantik (Angezeigt von Dr. Keil) 758

Dr. Gust. Baur, Geschichte der alttestamentlichen Weissagung . . . . (Angezeigt von Dr. Keil) 759

K. F. A. Kahnis, die lutherische Dogmatik. Angez. v. Dr. Dieckhoff 901

Dr. K. K. Münkel, Karl Johann Philipp Spitta. Angezeigt v. K. v. H. 954

I.

Abhandlungen.

Luther's Lehre von der Gnade.

Zweiter Artikel.

Die Entwickelung des Evangelisch-Neuen der Lehre Luther's und das Verhältniß desselben zum Augustinismus in der nächsten Zeit nach dem Anschlag der Thesen (1517—1519).

Der anfängliche Gegensatz Luther's gegen den Semipelagianismus der Scholastik ruhte, wie im ersten Artikel gezeigt ist, so auf den Grundlagen des freilich in einigen wesentlichen Punkten bereits modificirten Augustinismus, daß das Evangelisch-Neue über die Fassung desselben noch keine Macht gewonnen hatte. Zwar war, wie wir bald sehen werden, auch dies Evangelisch-Neue nach seinen Grundpunkten bereits in jener frühesten Zeit erfaßt; aber die Thatsache ist die, daß dies Evangelisch-Neue, wie es seinen Ausdruck in der Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben finden sollte, und der Augustinismus Luther's in jener früheren Zeit noch mehr außer und neben einander lagen, als zwei von Anfang an verwandte, aber noch nicht innerlich mit einander vermittelte Richtungen. Daß aber Luther's Gegensatz gegen den Semipelagianismus der Scholastik, wie er sich als das Erste, das

in Luther's Theologie bestimmt ausgebildet hervortritt, anfänglich gefaßt hatte, noch nicht unter dem bestimmenden und rectificirenden Einflusse des Evangelisch-Neuen stand, daß da vielmehr noch die der evangelischen Rechtfertigungslehre entgegengesetzten Fassungen Augustin's herrschten, ist zugleich ein Beweis dafür, daß dies Evangelisch-Neue selbst in jener früheren Zeit noch keineswegs in seinem eigentlichen Sinne und in seiner vollen Bedeutung sicher erfaßt war. Und so darf es uns denn auch nicht Wunder nehmen, wenn auch nach dem Anschlage der Thesen dies Evangelisch-Neue nicht sofort in sicherer Fassung, Alles beherrschend und alles Gegensätzliche ausscheidend, auftritt, wenn es vielmehr erst in einem längeren Entwickelungsprocesse, den wir in seinen Hauptpunkten zu verfolgen haben, sich selbst immer sicherer erfaßt, um erst dann zum bestimmenden Princip des Ganzen zu werden und, vornehmlich seit 1520, mit siegreicher Kraft nach den verschiedenen Seiten hin seine reformatorischen Consequenzen auszuwirken. —

Die Thesen wider den Ablaß selbst sind ein Beweis dafür, daß die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, in welcher die evangelische Reformation ihr helles und sicheres Verständniß finden sollte, damals von Luther weder an sich, noch in ihrer Bedeutung für das Ganze sicher erfaßt war. Die Thesen sind nicht auf den Satz von der Rechtfertigung gegründet, sondern auf den in Thes. I. an die Spitze gestellten Satz von der täglichen oder stetigen Reue (poenitentia continua). Der Gegensatz der Thesen gegen den Ablaß hat seinen Halt darin, daß zwischen der stetigen Reue und der kirchlichen Pönitenz und damit zwischen der dem wahrhaft reuigen Christen gehörigen Sündenvergebung vor Gott und dem Ablaß als Erlaß der kirchlichen Pönitenzstrafen unterschieden wird. Und nun liegt die Sache weiter nicht etwa so, daß in den Thesen die evangelische Rechtfertigungslehre nur nicht zum Ausdruck gekommen wäre: es treten an der Stelle derselben Sätze auf, die mit ihr im Widerspruche stehen.

Die Thesen, in denen das Evangelisch-Neue am bestimmtesten zum Ausdruck kommt, sind unstreitig die folgenden:

Th. 36: „Ein jeder Christ, so wahre Reu und Leid hat über seine Sünden, der hat völlige Vergebung von Pein und Schuld (a poena et culpa), die ihm auch ohne Ablaßbrief gehört." — Th. 37: „Ein jeder wahrhaftiger Christ, er sei lebendig oder todt, ist theilhaftig aller Güter Christi und der Kirchen aus Gottes Geschenk, auch ohne Ablaßbrief." — Th. 62: „Der rechte wahre Schatz der Kirchen ist das heilige Evangelium der Herrlichkeit und Gnade Gottes."

Also das steht im Gegensatze gegen das falsche römische Pönitenzwesen bereits fest: Völlige Vergebung von Strafe und Schuld gehört, und zwar „aus Gottes Geschenk", ohne Ablaßbrief, dem wahrhaftigen Christen, der wahre Reue und Leid hat. Und deshalb ist das Evangelium, die Verkündigung der Gnade Gottes, — im Unterschiede von dem kirchlichen Ablaß — der rechte wahre Schatz der Kirche. Allein zu beachten ist nun, wie nach den Thesen der „wahrhaftige Christ" diese völlige Vergebung von Gott hat? Man darf nicht übersehen, daß sie der wahren Reue, dem „vere compunctus" zugesprochen wird, daß aber vom aneignenden Glauben, wodurch sie unser werde, nicht die Rede ist. Neben die Güter Christi treten die Güter der Kirche, und die Unsicherheit der Lehre drückt sich auch darin aus, daß von einer völligen Vergebung von Strafe und Schuld die Rede ist, während doch mit der Vergebung der Sünden zwar zugleich die ewigen Strafen, aber nicht die zeitlichen aufgehoben sind und also die völlige Vergebung von aller Strafe und Schuld gar nicht in dies Leben vor dem zeitlichen Tode fallen kann. Was nun aber diese Mängel zu bedeuten haben, ergiebt sich, wenn der übrige Inhalt der Thesen beachtet wird. Neben das Verdienst Christi tritt Th. 58 das Verdienst der Heiligen. Dem entspricht es, daß auf Seiten des Christen die Rechtfertigung durch den die Sündenvergebung aneignenden Glauben noch nicht von der Heiligung sicher unterschieden wird.

Th. 30: „Niemand ist deß gewiß, daß er wahre Reue und Leid genug habe, viel weniger kann er gewiß sein, ob er vollkommene Vergebung der Sünden bekommen habe."

Von der vollkommenen Reue, von dem vollkommenen Absterben von der Sünde hängt der Empfang der vollkommenen Sündenvergebung ab und mit der Ungewißheit wegen der vollkommenen Reue wird für Jeden auch die Ungewißheit, vollkommene Sündenvergebung empfangen zu haben, behauptet. Das geht gegen den eigentlichen Herzpunkt des evangelischen Glaubens, der ja sein eigentliches Wesen in der Gewißheit hat, daß um des Verdienstes Christi willen die Sünden völlig vergeben sind. Jener unevangelische Satz, wonach der Empfang vollkommener Sündenvergebung von der vollkommenen Reue abhängig gemacht wird, steht aber nicht vereinzelt in den Thesen da. Er hat seinen Ausdruck in der von Luther in den Thesen aufgestelltem Theorie vom Purgatorium gefunden, die auch — ein bedeutungsvolles Zeichen für die Entwickelung der Lehre Luther's — noch einige Zeit später von Luther festgehalten ist, bis er in richtiger und nothwendiger Consequenz der sicher erfaßten Rechtfertigungslehre das Purgatorium ganz verwarf. Nachdem Luther in den Thesen hervorgehoben hat, daß der Mensch durch den Tod dem Rechte der kirchlichen Canonen und Satzungen abgestorben sei, so daß also von einer Nachbüßung der im Leben nicht vollendeten kirchlichen Pönitenzwerke nicht die Rede sein könne, womit denn auch hinwegfiel, daß der Papst durch seinen allein auf die kirchlichen Strafen sich beziehenden Ablaß Strafen erlassen könne, die sonst im Purgatorium abgebüßt werden müßten, stellt Luther (Th. 14—19) seine auf eine Fassung der alten Kirche zurückgreifende, eigenthümlich zwischen dem Alten und Neuen schwebende Theorie vom Purgatorium in folgender Weise auf:

„Unvollkommene Frömmigkeit oder unvollkommene Liebe Deß, der jetzt sterben soll, bringt nothwendig große Furcht mit sich, ja wie viel die Liebe geringer ist, so viel ist die Furcht desto größer. — Diese Furcht und Schrecken ist an ihr selbst und allein, daß ich ander Ding schweige, dazu

genug, daß sie des Fegfeuers Pein und Qual anrichte, dieweil sie der Angst der Verzweiflung ganz nahe ist. — Hölle, Fegfeuer und Himmel scheinen gleichermaß unterscheiden sein, wie die rechte Verzweiflung, unvollkommne oder nahe Verzweiflung und Sicherheit von einander unterschieden sind. — Es scheinet, als müsse im Fegfeuer, gleichwie die Angst und Schrecken an den Seelen abnimmt, also auch die Liebe an ihnen wachsen und zunehmen. — Es scheinet ganz unbeweiset sein, weder durch gute Ursachen (rationibus) noch durch Schrift, daß die Seelen im Fegfeuer außer dem Stande des Verdienstes oder des Zunehmens an der Liebe sein. — Es scheinet auch dies unerweiset sein, daß die Seelen im Fegfeuer zum wenigsten alle ihrer Seligkeit gewiß, und unbekümmert sein, ob wir schon deß ganz gewiß sind."*)

Es ist merkwürdig, wie in dieser Theorie das Alte und das Neue ineinanderspielen, freilich das Neue noch ganz gebunden im Alten. Wenn von dem Wachsthum der Liebe das Abnehmen der Angst und des Zweifels und das Zunehmen der Gewißheit in Betreff der Vergebung der Sünden und der Seligkeit abhängig gemacht wird, wenn der Stand der Seelen im Fegfeuer als ein Stand des Verdienstes oder des Zunehmens an der Liebe bezeichnet wird, wenn den Christen im Heiligungsprocesse wachsender Liebe die Gewißheit ihrer Seligkeit abgesprochen wird, so steht das Alles auf dem Boden des Falschen im Augustinismus. Nicht der Glaube, sondern die Liebe steht im Mittelpunkte der Entwickelung, und zwar der Entwickelung, in welcher es sich um die Freiwerdung von der Furcht vor dem Gericht und um das Zustandekommen der Gewißheit des Heils im Empfang vollkommener Sündenvergebung handelt. Ausgeschlossen ist es, daß durch den Glauben, im Unterschiede von

*) Was den in der letzten These ausgesprochenen auffallenden Gedanken betrifft, so ist der Sinn wohl dieser: Die Seelen im Purgatorium sind eben darüber im Zweifel, ob der Ort, darin sie sich befinden, das Purgatorium sei oder nicht etwa ein Ort der Hölle. So ist es möglich, daß Die, die im Purgatorium sind, ihrer Seligkeit nicht gewiß sind, obwohl „wir", d. h. die Gläubigen, zu denen doch auch die Seelen im Purgatorium gehören, ganz gewiß sind, daß Die, die als salvandi im Purgatorium sind und nicht in der Hölle, endlich gerettet werden. So ist der Glaube nach Augustin gewiß, daß die Prädestinirten endlich gerettet werden, aber Niemand weiß damit, ob er selbst zu denselben gehört.

der Liebe, von Anfang an die vollkommene Sündenvergebung angeeignet ist, und daß dieser Empfang vollkommener Sündenvergebung, womit der Gläubige zugleich seines Standes in der Gnade gewiß geworden ist, unabhängig sei von dem Stande des Heiligungsprocesses in der Tugend des neuen Lebens. Es ist klar, daß sich vor der Gewißheit des Glaubens, der die Sündenvergebung als vollkommene Rechtfertigung vor Gott erfaßt hat und mit welchem eben deshalb auch die Gewißheit des Standes in der Gnade Gottes gegeben ist, die ganze Theorie vom Purgatorium, welche Luther in den Thesen aufstellte, in ein Nichts auflösen muß. Und doch leuchtet auch wieder das Evangelisch-Neue, wenn auch im Irrthum gebunden, durch diese Theorie herdurch. Zunächst schon darin, daß ein solches Gewicht auf den Unterschied in Betreff der Gewißheit des Heils gelegt wird, darin, daß es sich für die Beurtheilung des Standes des Christen darum handelt, wie weit das Herz durch die Gewißheit der Sündenvergebung frei ist von Angst und Furcht. Wir wissen, wie sehr diese Seite bei Augustin zurücktrat, und wir werden dadurch an das Eigenthümliche der Kämpfe erinnert, durch welche Luther hindurchgeführt war und in denen er eben nach dem Troste wegen der vor Gott ihn schuldig machenden Sünde gerungen hatte. Weiter aber ist nicht zu übersehen, daß nicht bloß gesagt wird, mit dem Wachsthum der „Frömmigkeit", der Liebe, werde immer völligere Freiheit von der Furcht erlangt, sondern daß auch wieder gesagt wird, im Fegfeuer müßte in den Seelen, gleichwie die Angst und der Schrecken in ihnen abnehmen, also auch die Liebe an ihnen wachsen und zunehmen. Darin tritt uns der auch schon vor 1517 von Luther erfaßte Gedanke entgegen, daß der Friede der Seele, ihre Befriedung durch den Trost der Vergebung der Sünden, die Voraussetzung der Liebe und ihrer lebendigen Kraft in der Seele ist. Und so kündigt sich uns darin das evangelisch richtig erfaßte Verhältniß zwischen der Heiligung in der Liebe und der Rechtfertigung durch den Trost

der Sündenvergebung an. Wie wir bald sehen werden, ist eben dies der Punkt, an welchem Luther's Lehrentwickelung sich zu ihrer evangelischen Klarheit erhebt. —

Wir dürfen übrigens die Betrachtung des in den Thesen wider den Ablaß vorliegenden Lehrstandpunktes nicht abbrechen, ehe wir unsere Aufmerksamkeit demjenigen Satze selbst zugewendet haben, welchen Luther den Thesen zu Grunde gelegt hat, den Satz von der stetigen oder täglichen Reue.

Th. 1: „Dominus et Magister noster Jesus Christus, dicendo: Poenitentiam agite etc., *omnem vitam* fidelium *poenitentiam* esse voluit."

Mit diesem Satze selbst ist zwar, wie die Thesen selbst beweisen, die evangelische Rechtfertigungslehre noch keineswegs gegeben. Wir stehen also mit demselben noch keineswegs auf dem Boden der neuen evangelischen Wahrheit der Reformation. Auf der andern Seite ist es außer allem Zweifel, daß dieser Satz von der wesentlichsten Bedeutung für die evangelische Lehre der Reformation ist. Der Begriff von der stetigen Reue, in welchem der evangelische Begriff von der wahren Buße erfaßt ist, ist Voraussetzung und Moment der evangelischen Rechtfertigungslehre, die ohne die innere Voraussetzung der im Begriff der stetigen Reue erfaßten wahren Buße eine todte Aeußerlichkeit wäre. Durch diesen Begriff von der stetigen Reue ist nicht bloß die äußerliche Fassung der Buße in Lehre und Praxis der römischen Kirche, sondern auch das Falsche in Augustin's Lehre von der poenitentia beseitigt; und so steht — was wichtig ist — der reformatorische Gegensatz Luther's, wie er sich in den Thesen wider den Ablaß gegen das Falsche in der Kirche richtete, nicht auf dem Boden des Augustinismus, sondern auf einem Satze, der dem ursprünglichen Systeme Augustin's fremd und entgegengesetzt war, auf einem Satze also, mit welchem zwar das Evangelisch-Neue der reformatorischen Lehre selbst noch nicht gegeben ist, der aber ein nothwendiges und wesentliches Moment der evangelischen Wahrheit bildet.

Den Begriff von der stetigen oder täglichen Reue, der übrigens schon in Luther's Theologie vor 1517 feststand, hat Luther in den Thesen selbst

Th. 3: „Jedoch will er nicht allein verstanden haben die innerliche Buße, ja die innerliche Buße ist nichtig, und keine Buße, wo sie nicht äußerlich allerlei Tödtung des Fleisches wirket." — Th. 4: „Währet derhalben Reu und Leid, d. i. wahre Buße, so lange einer Mißfallen an ihm selber hat, nämlich bis zum Eingang aus diesem Leben in das ewige Leben."

und dann noch bestimmter in dem an die Thesen sich knüpfenden Streite mit Eck entwickelt. Eck, in richtiger Erkenntniß der Bedeutug desselben, hatte vornehmlich auch diesen Satz Luther's von der stetigen Reue zum Gegenstande seines Angriffs gemacht und versucht, die Sache wieder auf den Begriff der innerlichen Reue zurückzubringen. Die innerliche Reue als contritio cordis gehört bekanntlich auch zu den drei Stücken (contritio, confessio, satisfactio), die nach römischer Lehre die poenitentia nach ihrer subjectiven Seite ausmachen. Was aber Luther mit dem Begriff der poenitentia continua geltend macht, ist dies, daß die wahre Buße in dem Begriffe der innerlichen Buße noch keineswegs ihren genügenden Ausdruck gefunden hat. Auch die innerliche Buße kann eine durchaus ungenügende, von der wahren Buße fern bleibende sein, denn auch sie kann als Reue des Herzens nur auf einzelne Sünden als solche bezogen sein, und so hebt also der Begriff der innerlichen Reue noch nicht über den falschen Atomismus und die falsche Aeußerlichkeit des Bußwesens der römischen Kirche hinaus. Die wahre Buße, auf die Luther dringt, bezieht sich nicht bloß auf einzelne Sünden, wohl gar nur auf einzelne schwerere Sünden (die Todsünden der römischen Lehre), sondern auf das Ganze der Sünde, wie sie in uns ist, somit zugleich auf das einheitliche Grundwesen der Sünde, das sich nicht bloß in einzelnen Sünden der Wiedergeborenen manifestirt, sondern all' ihr Wollen und Thun durchdringt, auch das gute, und auch dies unrein und sündig vor Gott macht. Wie dieses einige Grundwesen der Sünde,

die Sünde in uns, mit der Erbsünde als Bestimmtheit unseres Lebens selbst fortdauert und als solche sich stetig, nicht bloß in einzelnen actualen Sünden, geltend macht, so gehört es zum Wesen der wahren Buße, wie sie dauerndes Moment des wiedergeborenen Lebens ist, daß sie ein stetiges Absterben von dieser im Bewußtsein erkannten Sünde des Lebens selbst ist. Bezieht sich die Reue, auch als innerliche, nur auf einzelne Sünden, so bezieht sie sich nur auf einzelne Erscheinungen und Manifestationen der Sünde, nicht auf die Sünde selbst, und so stirbt man in solcher Reue auch nicht der Sünde selbst, nicht der Sünde in ihrem Grunde ab. Das ist der Sinn davon, wenn Luther sagt, wie es im deutschen Texte der Thesen heißt, daß das ganze Leben der Gläubigen Buße, stete und unaufhörliche Buße sein solle.

Die tief eingreifende Bedeutung dieser Lehre von der wahren Buße als poenitentia continua liegt auf der Hand. Es ist damit dem falschen kirchlichen Pönitenzwesen der römischen Kirche, das wir übrigens in seinen Grundzügen auch bereits in Augustin's Lehre von der poenitentia und seiner damit aufs Engste zusammenhängenden Lehre von der in der Taufe verliehenen, bloß auf die Erbsünde als solche und die Sünden vor der Taufe sich beziehenden Sündenvergebung vorfanden, der Grund entzogen. Nachdem die Buße wieder auf die Sünde in ihrer einheitlichen Totalität bezogen ist, wie sie ebensowohl die sündige Bestimmtheit des Lebens, die einheitliche Wurzel der Sünde, als ihre Entfaltung in einzelnen Sünden umfaßt, ist es beseitigt, daß die Erbsünde als eine solche, deren Schuld in der Taufe erlassen sei, ausgeschlossen war von dem, worauf sich die poenitentia der Getauften zu richten habe, ist es weiter auch beseitigt, daß in Betreff der auf die einzelnen Sünden zu richtenden poenitentia jener falsche Unterschied zwischen peccata venialia und mortalia gemacht wurde, welcher das römische Pönitenzwesen durchdringt. Denn obwohl ein sittlicher Unterschied zwischen den Sünden und damit auch eine verschiedene

Bedeutung derselben für den Stand des Lebens im Glauben nicht geleugnet werden kann und nicht geleugnet wird, so steht doch mit dem einheitlichen Ganzen der Sünde die erbsündliche Bestimmtheit wie alle einzelnen Sünden als das vor dem Bewußtsein des Gläubigen, was, wie es als wirkliche Sünde an sich vor Gott schuldig macht, so auch das Object des stetigen Absterbens in der Buße ist. Und damit ist denn auch weiter gegeben, daß die Sündenvergebung, die der Mensch aus Gottes Geschenk hat, als eine solche gefaßt wird, die sich auf dieses einheitliche Ganze der Sünde in uns bezieht. In diesem Zusammenhange tritt uns in einem neuen Lichte die Bedeutung davon entgegen, wenn Luther in schon oben angeführten Thesen (Th. 36, 37) sagt, ein jeder wahrhaftiger Christ, der in wahrer Reue stehe, habe, aus Gottes Geschenk, völlige Vergebung, sei theilhaftig aller Güter Christi und der Kirche Christi. Die Principialität in der Fassung der Buße als stetigen Absterbens von der Sünde in der einigen Ganzheit derselben bedingt als ihr Correlat dieselbe principiale Fassung in Betreff des mit der Wiedergeburt begründeten Neuen als in sich einiger Ganzheit. Mit dem Atomismus des Bußwesens ist der Lehre Luther's von Anfang an auch jene für das System Augustin's so charakteristische Zerstückelung der Gnade in verschiedene einzelne unabhängig von einander mitgetheilte Gaben der Gnade fremd. Es tritt uns in der Lehre von der stetigen Reue jene für die evangelische Lehre der Reformation so wichtig gewordene Auffassung entgegen, wonach sowohl das alte Leben der Sünde wie das in der Wiedergeburt aus Gnaden uns geschenkte neue Leben als unauflöslich in sich einige Ganze erfaßt werden, — eine Auffassung, die, wie sie die Gestaltung der evangelischen Lehre nach allen Seiten hin beherrscht und bestimmt, so z. B. auch im Gegensatze gegen Augustin's für sein System so entscheidende Lehre von den verschiedenen beneficiis gratiae, später in dem die evangelische Lehre von den Gnadenmitteln beherrschenden Satze von der Einheit der neutestamentlichen Heilsgnade ihren Ausdruck finden sollte.

Es ist von Wichtigkeit, diesen letzten Punkt noch etwas näher ins Auge zu fassen. Der Begriff der stetigen Reue ruht auf jener einheitlichen Fassung der „σάρξ", die, wie wir früher gesehen haben, schon vor 1517 in Luther's Theologie feststand und dieselbe in einem wesentlichen Punkte von Anfang an von dem ursprünglichen Systeme Augustin's unterschied. Wenn Augustin, obwohl er eine totale Verderbung der menschlichen Natur in allen ihren Theilen als mit der Erbsünde gegeben annahm, doch dabei die böse Concupiscenz der Erbsünde nicht als eine innerlich einige faßte, sondern die concupiscentia carnalis im engern Sinn als eine solche, die zunächst nur dem Leibe anhafte, von der bösen Lust der Seele unterschied, und wenn daraus folgte, daß die Erbsünde nicht nach ihrer einigen Totalität, sondern nur als concupiscentia carnalis im engern Sinne im Wiedergeborenen fortdaure, nachdem an der Stelle der mala concupiscentia der Seele selbst die Liebe in der Seele ausgegossen sei, so faßte dagegen Luther die erbsündliche Concupiscenz als eine innerlich einige auf, die vom Herzen aus das Ganze des Lebens bestimmt, und daraus folgte dann für die Auffassung vom wiedergeborenen Leben, daß auch im Wiedergeborenen die Erbsünde, die nicht aufgehoben, sondern nur nicht mehr regnans ist, in dieser ihrer Ganzheit fortdaure, nicht bloß als sündige Bestimmtheit der Natur in ihren niedern Theilen, sondern als sündige Bestimmtheit der Natur des Lebens in seinem Mittelpunkte und Herzen selbst, also der Seele, des Ich selbst. Mit dieser Fassung von der „σάρξ" war nun aber auch die entsprechende Fassung des Gegensatzes, des „πνεῦμα" gegeben. Wie der ganze Mensch von der innern Einheit des Lebens aus in der Erbsünde böse bestimmt ist, so wird nun auch der ganze Mensch von der innern Einheit des Lebens aus, und nicht bloß der höhere Theil der Seele selbst, durch das πνεῦμα als gut bestimmt gefaßt werden müssen. Der Gegensatz zwischen Geist und Fleisch im Wiedergeborenen wird nicht erscheinen können als der Gegensatz zwischen zwei Theilen des

menschlichen Wesens, die entgegengesetzte Beschaffenheit haben, sondern als der Gegensatz zwischen dem neuen und dem alten Menschen, welche beide das Ganze unter sich befassen.

In den „Resolutiones Lutherianae super Propositionibus suis Lipsiae disputatis“ (vgl. Löscher, a. a. O. III. S. 760 f.) heißt es, nachdem gesagt ist, daß durch die Taufe der reatus der Sünde aufgehoben sei, aber nicht die Sünde selbst gänzlich, daß diese vielmehr so weit bleibe, als concupiscentia übrig sei: „Oportet enim in locum concupiscentiae succedere charitatem, quae non est, ubi concupiscentia est. Causa erroris est, *quod subjectum gratiae dant solam animam ejusque nobiliorem partem;* deinde quod carnem et spiritum distinguunt metaphysice, tamquam duas substantias, cum *totus homo sit spiritus et caro,* tantum spiritus, quantum diligit legem Dei, tantum caro, quantum odit legem Dei, sic sanitas et morbus juxta sunt in eodem corpore aut eodem loco carnis. Ideo enim juxta Salomonem nemo gloriari potest se habere mundum cor, quia caro, i. e. affectus carnis et concupiscentia, quae est fermentum vetus nequitiae, totum hominem corrupit.“

Wie aber die innerlich einige Fassung der σάρξ bei Luther Augustin's Zerstückelung der concupiscentia ausschloß, so muß nun auch die correlate innerlich einige Fassung des πνεῦμα, des neuen Lebens, jene Zerstückelung der infusa gratia bei Augustin, jene Zerstückelung in die fides infusa und caritas infusa, überhaupt jene Lehre von den unabhängig von einander den Menschen zufließenden verschiedenen beneficiis gratiae ausschließen, die für die Gestaltung des Systems Augustin's von so entscheidender Bedeutung war. An die Stelle dieses Atomismus in Augustin's Lehre, der auch die mittelalterliche Lehre von der gratia beherrscht, muß die Erkenntniß von der innern Einheit des neuen Lebens und von der innern Einheit der neutestamentlichen Heilsgnade treten. Es steht für die Lehrentwickelung der Reformation fest, daß das neue Leben nicht stückweise, sondern von Anfang an als einheitliches Ganzes mit der Wiedergeburt entstehen muß und daß die neutestamentliche Heilsgnade bei der Verschiedenheit der Gnadengaben doch so ein in sich einiges und unauflösliches Ganzes ist, daß nicht irgendwie ein einzelnes Stück derselben bloß für sich, unabhängig und getrennt von dem Ganzen mitgetheilt werden kann.

Steht aber so die Bedeutung des Satzes von der stetigen Reue und dessen, was er in sich schließt, für das evangelische System fest, so muß man sich doch auch wieder hüten, die Bedeutung des damit gegebenen Fortschritts über den Augustinismus hinaus zu überschätzen, als ob damit die evangelische Wahrheit der Reformation schon gegeben wäre. Es ist schon oben darauf hingewiesen, daß das keineswegs der Fall ist. Sowohl die principiell einige Fassung der σάρξ wie den darauf ruhenden Begriff von der stetigen Reue hat Luther von der vorreformatorischen deutschen Mystik empfangen, und es besteht darin die werthvollste Gabe, welche diese deutsche Mystik im Fortschritt über das ursprüngliche System Augustin's hinaus der evangelischen Reformation entgegengebracht hat. Luther bezeichnet selbst in Schriften aus seiner frühesten Zeit Tauler als seinen Lehrer in der Erkenntniß der rechten Buße. Die „deutsche Theologie" gab Luther 1516 unter folgendem Titel heraus: „Eyn teutsch Theologia, d. i. eyn edles büchlein vom rechten Verstand, was Adam und Christus sei, und wie Adam yn uns sterben und Christus ersteen soll." Schon die deutsche Mystik lehrte die Buße als ein Absterben von dem alten Leben, als ein Absterben des Menschen von sich selbst bis in den tiefsten Grund des Lebens hinein, und indem auch sie dadurch schon von der Aeußerlichkeit und dem Atomismus der Buße in einzelnen Bußwerken und im Ablassen bloß von einzelnen Sünden frei wurde, stellte auch sie dem alten Leben, dem der Mensch in der Buße „entwird", das neue Leben als ein solches entgegen, das als ein principiell einiges mit dem Eintreten des Wirkens Gottes als Grundes des neuen Lebens in dem seiner selbst entwordenen Menschen entsteht und sich in den Tugenden des neuen Lebens aus dem Geiste darlegt. Aber so zeigt diese vorreformatorische Mystik zugleich, daß mit jener principial-einheitlichen Unterscheidung zwischen dem alten und dem neuen Menschen, die allerdings die ursprünglichen Grundlagen des Augustinismus in wesentlichen Punkten durchbricht,

doch das Falsche des Augustinismus im Mittelpunkte des Systems, in der Lehre von der Gerechtwerdung des Menschen, noch keineswegs überwunden, nicht einmal berührt ist. Im Mittelpunkte des Systems der Mystik — und das ist zugleich der Punkt, wo sich dieselbe als unevangelische, auf dem Boden des Irrthums des mittelalterlichen Katholicismus verharrende ausweist — steht der Satz, daß die Gnade die ausschließliche Ursache des Guten und des Heils insofern in uns sei, als sie als wirkende Kraft des Geistes das Gute, die gute Beschaffenheit in dem Menschen wirkt, welcher aufhört, selbst die wirkende Ursache seines Lebens in sittlicher Beziehung zu sein. Die vorreformatorische Mystik hält den falschen Begriff von der justificatio als Gerechtmachung fest; dieser falsche Begriff von der justificatio beherrscht ihr System, wie denn demgemäß auch von ihr die Liebe als die Grundtugend des neuen Lebens erfaßt wird. Die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben und von der mit dem rechtfertigendem Glauben zu Stande kommenden Wiedergeburt zum neuen Leben ist der Mystik durchaus fremd. So war also mit der allerdings so bedeutungsvollen principiell-einigen Fassung des alten und neuen Menschen die Freiheit von dem Falschen in Augustin's Lehre von dem Wirken der Gnade und somit auch die Freiheit von dem prädestinatianischen Irrthume noch keineswegs gegeben. Nur das steht allerdings mit derselben für die Entwickelung der Lehre fest, daß sich dieselbe auch auf der noch immer möglichen prädestinatinlaschen Grundlage anders wird gestalten müssen, als das ursprüngliche System Augustin's, daß vor Allem jene Vermittelung des Prädestinatianismus mit dem kräftigen Wirken der Sacramente nach kirchlicher Lehre im Systeme Augustin's unmöglich geworden ist, welche die kirchliche Haltung desselben trotz des prädestinatianischen Irrthums begründete, und welche eben durch den Atomismus in der Lehre von der Gnade und den einzelnen Gaben der Gnade begründet war.

Wie schon öfters angedeutet ist, lagen übrigens auch die lebendigen und kräftigen Keime des Evangelisch-Neuen, das in der Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben seine sichere Erfassung finden sollte, von Anfang an in der Lehre Luther's vor und erweisen sich auch von Anfang an in ihrer Entwickelung als lebendige Kraft, und zwar bestimmter, als man es erwarten sollte, wenn man allein die Seite der früheren Theologie Luther's, die wir bis jetzt kennen gelernt haben, das augustinische und mystische Gesicht derselben, im Auge hat. Indem wir uns jetzt der Entwickelung des Evangelisch-Neuen selbst zur evangelischen Rechtfertigungslehre zuwenden, haben wir die Entwickelung der Lehre Luther's vom Glauben zu verfolgen, um welche sich von Anfang an die evangelisch-neuen Lehrgedanken Luther's sammeln.*)

Auch in seiner Lehre vom Glauben, wie sie in seinen Schriften vor 1517 vorliegt, schließt sich Luther aufs Engste an Augustin an. Es treten uns da die uns bekannten Sätze Augustin's über die fides wieder entgegen. In diesen Sätzen Augustin's waren ja auch wesentliche Momente des Wesens des Glaubens und seiner Bedeutung erfaßt, deren Aufnahme in die rechte Lehre vom Glauben ebenso berechtigt als nothwendig war. Von Anfang an aber fügen sich in Luther's Lehre solche Fassungen und Sätze hinzu, wodurch die Lehre vom Glauben wesentlich modificirt und auf den Boden der reineren und volleren evangelischen Wahrheit gestellt wird. Von Anfang treten in Luther's Lehre solche Bestimmungen zu den

*) Wegen der näheren Begründung und Ausführung dieses so wichtigen Punktes in der Entwickelungsgeschichte der Lehre Luther's darf ich auf die Untersuchungen verweisen, die ich früher in der Abhandlung: „Luther's evangelische Lehrgedanken in ihrer ersten Gestalt, nach den von Luther vor dem Ablaßstreit verfaßten Schriften dargestellt" in der Deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben, Jahrgang 1852, Nr. 17 ff. veröffentlicht habe. Ich setze die Resultate dieser Untersuchungen hier voraus, die zugleich durch die gegenwärtigen Untersuchungen auf ihren Werth für die Lehrentwickelung Luther's sicherer bestimmt werden.

früheren hinzu, durch welche der Glaube nach seinem eigenen Wesen über das bloße Fürwahrhalten, worin der Begriff des Glaubens an sich bei Augustin verharrt (vergl. Heft I. S. 80 ff.), hinausgehoben und an sich mit dem vollen ethischen Inhalte erfüllt wird.

So nimmt Luther das auf, was Augustin über die fides als initium bonae vitae lehrte, aber er giebt demselben sofort eine höchst bedeutungsvolle Wendung. Luther macht (nach Hebr. 11, 1 ff.) den Glauben als die christliche Grundtugend insofern geltend, als durch denselben das Leben, das in der Buße den creatürlichen Dingen abstirbt, mit den unsichtbaren Dingen Gottes verknüpft wird, die, eben als unsichtbare, unserm Erkennen unerreichbare, nur durch den Glauben erfaßt und festgehalten werden können. Durch den Glauben wird die Seele in das unsichtbare Wesen der göttlichen Dinge erhoben. „Nempe cum fides substantia sit rerum non apparentium, qua mens abstrahatur ab omnibus his, quae videntur et quibus cupiditates irritantur, in ea, quae non videntur, projicitur." (Löscher I. S. 230.) Wie durch das Kreuz der Affect der Seele getödtet wird, der sich in die sichtbaren creatürlichen Dinge richtet, so ist es der Glaube, der diesen getödteten Affect zu andern Dingen erhebt, die er weder sieht, noch erfährt. „Crux enim est quae hunc rerum affectum mortificat, ut omnia relinquat, sed fides mortificatum sustinet aliis rebus, quae non videt nec experitur." Durch die „Objecte" aber, mit welchen das Leben verknüpft wird — so hebt Luther weiter hervor, — durch ihr Einwirken auf das Leben, wird dasselbe als erkennendes und wollendes bestimmt, empfängt Erkennen und Wollen seine Bestimmtheit. Es muß also vor Allem Gott, und zwar in seinem Worte, worin er offenbar ist, erfaßt werden, damit Gott im Worte, durch das Wort, unserm Leben seine rechte Bestimmtheit gebe. — Da tritt uns Augustin's Satz entgegen, daß man zuerst durch den Glauben mit den unsichtbaren Dingen, mit Gott verknüpft sein müsse, damit Gott, Christus, der Heilige

Geist dann sein Werk in uns wirken könne. Aber Luther stellt sofort, was bedeutungsvoll in die neue evangelische Entwickelung hineinweist, das Wort, darin Gott offenbar, in die Mitte als das, was der Glaube zu erfassen hat, um darin Gott zu finden und zu haben.*)

*) In einer Weihnachtspredigt vom Jahr 1515 (Löscher I. S. 242) heißt es: „Ita nec nos, qui sumus caro, sic efficimur verbum, quod in verbum substantialiter mutemur, sed quod assumimus et per fidem ipsum nobis unimus, qua unione non tantum habere verbum, sed etiam esse dicimur." — „Oportet autem, quando verbum assumimus, nos ipsos deserere et exinanire, nihil de nostro sensu retinendo sed totum abnegando, et sic sine dubio efficimur illud, quod assumimus, et ita portat Dominus in hac vita omnes verbo virtutis suae, nondum reipsa. Nulli enim credenti hic dantur, quae credit, sed verbum fides futurorum, et in hoc suspensi et captivi totum verbum sumus etc." — „Nec id mirum, quod *nos verbum fieri oportere* dixi, cum et Philosophi dicant, quod intellectus sit intelligibile per actualem intellectionem, et sensus sensibile per actualem sensationem, quanto magis id in spiritu et verbo verum est? Sic enim Aristoteles ait: Intellectus impossibilis est nisi eorum, quae intelligit, sed potentia est ipsa omnia, et ipse est quodammodo omnia. Sic etiam appetitus et appetibile sunt unum, et amor et amatum, quae omnia substantialiter intellecta falsissima sunt. Sed sic quia intellectus et affectus dum desiderant sua Objecta, in quantum sic desiderantes *habent se velut materia appetens formam*, et secundum hoc, i. e. in quantum desiderantes, non autem in quantum subsistentes, sunt pura potentia, imo *quoddam nihil, et fiunt quoddam ens, quando objecta attingunt, et ita objecta sunt eorum esse, et actus, sine quibus nihil essent, sicut materia sine forma nihil esset.* Pulchra haec Philosophia sed a paucis intellecta altissimae Theologiae utilis est. Sic. v. g. Deus Objectum beatitudinis et ipsa essentia beatorum, sine qua beati nihil essent omnino, sed dum attingunt ipsum, fiunt velut ex potentia aliquid. Quare Deus est actus. Sed de hoc alias." Luther betrachtet die beiden Grundformen des selbstbewußtfreien Lebens, Erkennen und Wollen, in ihrem Für-sich, also die reinen Vermögen des Erkennens und Wollens als solche, unter dem Gesichtspunkte der noch ganz und gar unbestimmten und inhaltslosen Materie, so daß sie erst noch der bestimmenden Form bedürfen, um bestimmtes und inhaltiges, also wirkliches Erkennen und Wollen zu werden; und je nachdem die Objecte beschaffen sind, so werden auch Erkennen und Wollen in ihrer bestimmten Wirklichkeit beschaffen sein müssen. Für sich gedacht, ohne die bestimmende Einwirkung der Form, sind ihm Erkennen und Wollen reine Intellectualität und Velleität, in Wirklichkeit noch Nichts, nur dem Vermögen nach gleichsam Alles. Die Form aber,

Weiter finden sich auch Augustin's Sätze über die fides orans bei Luther wieder, daß nämlich der Mensch durch den Glauben, der sich bittend zu Gott wendet, Alles von Gott erlange. Es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, daß auch diese Sätze an sich unzweifelhaft richtige sind. Der Glaube ist die nothwendige Bedingung des kräftigen Bittgebets, der Glaube ist es, welcher bittet. Das Unevangelische in Augustin's Lehre von der fides orans liegt ja auch nicht in diesen Sätzen an sich, sondern darin, daß in der Wiedergeburt der bittende Glaube an an die Stelle des aneignenden gesetzt wird.

An Augustin, der in der fides, die zuerst durch die Gnade eingegossen wird, den Anfang der durch die gratia zu wirkenden bona voluntas, der subjectiven Tugend des Menschen vor Gott, also den Anfang, das erste Stück der durch die Eingießung der caritas sich vollendenden, conversio sah, erinnert in der früheren Lehre Luther's (vor 1517) auch das, daß der Glaube vorwiegend unter dem Gesichtspunkte der Grundtugend des

durch deren Einwirkung erst wirkliches und bestimmtes Erkennen und Wollen zu Stande kommt, liegt nicht in diesen Vermögen, sondern ist ihnen zunächst etwas rein Aeußerliches: sie liegt außer dem Menschen in den „Objecten," mit denen jene Vermögen, nach ihrem Inhalt und damit zur Wirklichkeit ihres Seins verlangend, sich berühren und durchdringen. So kann Luther denn auch sagen, daß die Objecte das Sein des Erkennens und Wollens bilden, wobei er jedoch den Mißverstand abwehrt, als ob das substantialiter zu denken sei. — Diese ganze Ausführung Luther's ist übrigens, wie sie in der Wende zwischen dem Alten und Neuen steht, sehr geeignet, in dem Gedankenhintergrunde der damaligen Gestaltung der Lehre Luther's die Zusammenhänge derselben mit früheren Auffassungen, die lange die Theologie beherrscht haben, und zugleich die Ablösung von denselben erkennen zu lassen. Die Stelle weist auf den Zusammenhang mit der Mystik hin, wenn das Leben als ein solches bezeichnet wird, das bestimmungslos in sich durch das „Object", durch Gott seine Bestimmtheit erhalten soll, und wenn demgemäß Gott als „actus" bezeichnet wird im Verhältniß zum Menschen als der zu durchwirkenden „materia." Die Stelle zeigt zugleich, wie die Mystik (seit Pseudodionysius) mit dem Realismus im Bunde war, der mit dem Platonismus in Augustin's Schriften die mittelalterliche Theologie überhaupt beherrschte. Luther, der auch sonst (vergl. z. B. in den Heidelberger Thesen die Thesen „ex Philosophia") dem Platonismus vor

Herzens vor Gott geltend gemacht wird, was denn damit zusammenhängt, daß damals überhaupt die Betrachtung des Glaubens nach seinem allgemeinen Wesen vorwog und die Lehre vom Glauben als rechtfertigenden noch nicht im Mittelpunkte der Betrachtung stand. Doch kündigt sich zugleich an diesem Punkte, in der Art und Weise, wie Luther den Glauben nach seinem allgemeinen Wesen als christliche Grundtugend von Anfang an gefaßt hat, das Evangelische im Unterschiede auch von dem Augustinismus auf das Bestimmteste an. Wir stehen hier vor einem entscheidenden Punkte der evangelischen Lehrentwickelung, und sehen uns daher zu um so größerer Genauigkeit und Aufmerksamkeit aufgefordert. Wir schicken die folgenden Bemerkungen voraus. Es ist bekannt, daß nach lutherischer Lehre der Glaube in der justificatio des Sünders vor Gott, zur Rechtfertigung des sündigen Menschen vor Gott, nur insofern in Betracht kommt, als er die zugesprochene Sündenvergebung um des Verdienstes Christi willen als den allei-

der Philosophie des Aristoteles den Vorzug gab, bezeichnet Gott als „Objectum beatitudinis et ipsa essentia beatorum, sine qua beati nihil essent, sed dum attingunt ipsum, fiunt velut ex potentia aliquid." Wir hören da Augustin's Sätze besonders in seinen Confessionen wieder (vergl. Heft I. S. 62 f.). Der ganzen Ausführung Luther's liegt die platonische Unterscheidung zwischen materia (μὴ ὄν) und forma (εἶδος) zu Grunde. Zugleich aber tritt uns im Zusammenhange jener Weihnachtspredigt von 1515 über das „Wort," das Fleisch geworden, entgegen, wie Luther, der mit den mittelalterlichen Theologen die Gefahr des mystischen Pantheismus dadurch ausschloß, daß er hervorhob, es dürfe das Alles nicht „substantialiter" gefaßt werden, frei wurde von dem Falschen in jenen Auffassungen der Mystik und des Realismus überhaupt. Im Wort ist nach Luther Gott „Objectum" für das Leben. Mit dem Worte, und somit durch den Glauben, muß das Leben verbunden sein. Durch das Wort, das der Glaube erfaßt für das Leben, wird der bestimmende Einfluß von Gott auf das Leben ausgeübt. So früh steht in Luther's Lehrentwickelung jene Auseinanderbezogenheit von Wort und Glaube fest als die Achse, um die sich Alles bewegt, und als das, wodurch die Lehrentwickelung Luther's auf einen positiven Grund gestellt war, der sie von der Einseitigkeit, von der falschen Innerlichkeit und Unmittelbarkeit der Mystik trennte und die rechte Erkenntniß der Gnadenmittelordnung begründete.

nigen Grund der Gerechtigkeit des sündigen Menschen vor Gott erfaßt und aneignet. Die fides ist justificans, rechtfertigend vor Gott, dadurch und allein dadurch, daß sie Christi stellvertretende Gerechtigkeit auf das zusprechende Wort Gottes hin erfaßt: als subjective Tugend in uns ist sie ja unrein, unheilig, und vermag sie daher den Menschen vor dem allerheiligsten Gerechtigkeitsauge unsers Gottes nicht zu rechtfertigen, sie ist, wie die Person, selbst nur rein vor Gott durch das Blut des Lammes. Andererseits wird mit der fides, die als fides justificans in der Wiedergeburt entsteht, die neue Tugend des Herzens gegen Gott wirklich, vollzieht sich mit und in der Entstehung der fides in der Wiedergeburt die conversio des Herzens. Dies unauflösliche Zusammen der Rechtfertigung durch den Glauben und des Zustandekommens der conversio mit der fides justificans in der Wiedergeburt hat Luther stets aufs Bestimmteste festgehalten; man erinnere sich nur daran, in welch innige Beziehung die Begriffe poenitentia und fides bei Luther getreten sind. Und so bleibt denn auch für Luther's spätere Lehrentwickelung in Kraft, was er von Anfang an über das Wesen des Glaubens als christlicher Grundtugend gelehrt hat, nur daß es in das rechte Verhältniß zur Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben gesetzt werden muß. Weiter ist zu beachten, daß die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben selbst die tiefere ethische Erfassung des Wesens des Glaubens zu ihrer nothwendigen Voraussetzung hat. Die evangelische Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben beruht ja darauf, daß der Glaube nicht bloß als äußerliches Fürwahrhalten, sondern ethisch voller seinem eigenen Wesen nach als fiducia des Menschen zu Gott in seiner Offenbarung gefaßt wird, in welcher fiducia erga Deum sich zugleich die fromme Hingabe des Lebens an Gott vollzieht. Es ist somit klar, von welcher wesentlichen Bedeutung für die evangelische Lehrentwickelung Luther's es sein mußte, daß von Anfang an das Wesen der fides von ihm tiefer und voller gefaßt wurde.

Wenn bei Augustin der Glaube, den er seinem eigenen

Wesen nach nur als Fürwahrhalten faßte, nur als die nothwendige Voraussetzung für die Ausgießung der Liebe in Betracht kam, so daß die conversio nicht sowohl in die fides, sondern erst in die den Willen umwandelnde caritas infusa fiel, so liegt im Gegentheil für Luther von Anfang an der eigentliche Angelpunkt der conversio in der fides, und so erscheint denn auch von Anfang an in Luther's Lehre die fides in einem ganz andern Sinne als die eigentliche Grundtugend des neuen Lebens, die Alles trägt. Und das hängt nicht bloß mit jener unter dem Einfluß der Mystik entstandenen, principial-einheitlichen Fassung der Gegensätze des alten und neuen Menschen zusammen, die wir bereits kennen und wonach das neue Leben, das mit dem Glauben entsteht, so zugleich als in sich einiges Ganzes in Wirklichkeit treten muß. Es ist das — und das ist die Hauptsache — von Anfang an auch dadurch begründet, daß gerade an diesem entscheidenden Punkte diejenigen Gedanken des Glaubens wirksam eingreifen, welche freilich erst später ihre bestimmtere Selbsterfassung in der thetisch und antithetisch entwickelten und durchgeführten Rechtfertigungslehre Luther's finden sollten.

Selbst in solchen Aussprüchen, in denen Luther die justificatio in solcher Weise an die fides knüpft, daß er sich noch ganz auf dem Boden und in den Formen des Augustinismus zu bewegen scheint, also in Aussprüchen, in denen uns die mystisch-augustinische, noch keineswegs die evangelische Lehre von der justificatio entgegentritt, liegt doch die bezeichnete so ganz andere principiale Stellung, welche der fides in der Wiedergeburt von Luther zugetheilt wird, erkennbar genug vor. So in Luther's Sätzen über diesen Punkt, die sich in seinen Heidelberger Thesen finden und in denen die mystisch-augustinische Fassung der justificatio, die im Proceß der evangelischen Lehrentwickelung Luther's der evangelischen Rechtfertigungslehre weichen mußte, ihren prägnanten Ausdruck gefunden hat. Da wird zunächst zu Thes. 24 die Wiedergeburt, wovon Christus Joh. 3 handle, mystisch darin gesehen, daß der Mensch, durch die Leiden des

Kreuzes vernichtet, nicht wirke, sondern Gott nach seinem Willen in sich wirken lasse. „Qui vero est per passiones exinanitus, jam non operatur, sed Deum in se operari et omnia agere novit. Ideo sive operetur, sive non, idem sibi est, nec gloriatur, si operetur, nec confunditur, si non operetur Deus in eo, sibi scit satis esse, si patitur et destruitur per crucem, ut magis annihiletur; sed hoc est, quod Christus ait Joh. 3: „Oportet vos renasci denuo"; si renasci, ergo prius mori et exaltari cum filio hominis, mori, inquam, i. e. mortem praesentem sentire." Dann wird zur folgenden These, welche lautet: „Non ille justus, qui multum operatur, sed qui sine opere multum credit in Christum" die Erklärung hinzugefügt, daß die Gerechtigkeit Gottes (darunter versteht Luther mit Augustin die von Gott in uns gewirkte Gerechtigkeit) nicht aus unseren Werken sei, „s e d i n f u n d i t u r p e r f i d e m". „Justus enim ex fide vivit, Rom. 1 et 10. Corde creditur ad justitiam. Unde illud: sine opere, sic volo intelligi: Non quod justus nihil operetur, sed quod opera ejus non faciunt ejus justitiam, sed potius justitia ejus facit opera. Si (? sine) enim opere nostro gratia et fides infunditur, qua infusa jam sequuntur opera. Sic Rom. 3 dicitur: Ex operibus Legis non justificabitur omnis homo. Et iterum: Arbitramur justificari hominem per fidem, sine operibus Legis, i. e. ad justificationem nihil faciunt opera. Deinde, quia opera, quae ex tali fide facit, non sua, sed Dei esse novit. Ideo non se per illa justificari aut glorificari quaerit, sed Deum quaerit, sua sibi sufficit justitia ex fide Christi, i. e. ut Christus sit ejus sapientia, justitia etc., ut 1. Cor. 1 dicitur, ipse vero sit Christi operatio seu instrumentum." Und zu Thes. 26: „Lex dicit: Fac hoc, et nunquam fit, Gratia dicit: Crede in hunc, et jam facta sunt omnia" heißt es: „Lex (ait B. Augustinus) imperat, quod fides impetrat. Sic enim per fidem Christus in nobis, imo unum cum nobis est. At Christus est justus, et omnia implens Dei mandata, quare et nos per ipsum omnia implemus, dum noster factus

est per fidem." Es bedarf keiner weiteren Ausführung, wie hier die augustinischen Fassungen vorliegen. So ist auch der Begriff von der justificatio der augustinische, unsere Gerechtigkeit ist Gottes Gerechtigkeit, weil sie, als unsere subjective gerechte Beschaffenheit, nicht unser Werk, sondern das Werk des in uns wirkenden Gottes in uns ist. Dennoch ist Allem eine dem ursprünglichen System Augustin's fremde mystische Wendung gegeben. Und damit hängt es denn auch zusammen, daß der fides eine ganz andere Bedeutung für die Wiedergeburt zugetheilt ist, als das bei Augustin der Fall war. Nach dieser mystisch-augustinischen Darstellung Luther's vollzieht sich die Wiedergeburt (das renasci nach Joh. 3) mit und in der fides selbst. Durch die fides, in welcher anerkannt wird, daß Gott, nicht wir, der Wirker der Gerechtigkeit in uns ist, ist der Mensch in das neue Verhältniß zu Gott eingetreten, womit er dem alten sündigen Selbstleben abgestorben und dem Wirken Gottes erschlossen ist. So tritt nun auch mit dieser Wandlung des Verhältnisses des Menschen zu Gott das Wirken Gottes zu den guten Werken im Menschen ein: Augustin's Trennung der Eingießung der Liebe, womit erst das Herz des Menschen gewandelt wird, von der Eingießung der fides als fides orans, die um die Eingießung der Gnade bittet, durch welche die mala voluntas in die bona gewandelt wird, hat ihre Bedeutung verloren. Liegt zwar augustinisch in dieser Darstellung Luther's aller Nachdruck allein darauf, daß nicht wir, sondern Gott die hervorbringende Ursache des Guten in uns ist, so ist doch, im Unterschiede von Augustin, bereits Alles viel unmittelbarer an die fides geknüpft, als an diejenige, mit welcher sich die Wiedergeburt vollzieht.

Und hiermit hängt nun weiter das Folgende eng zusammen. Die so ganz andere Stellung, die nach Luther die fides im Zustandekommen der conversio, der Wiedergeburt einnimmt, spricht sich besonders darin aus, daß nach Aussprüchen, die bereits angeführt sind, der Glaube, wodurch der Mensch mit den unsichtbaren Dingen Gottes verknüpft wird, zu seiner nothwen-

digen innern Voraussetzung die wahre Buße hat, durch welche man den sichtbaren, creatürlichen Dingen abstirbt. Nach Augustin dagegen soll die fides — aber freilich als bloßes Fürwahrhalten — entstehen, ohne daß bereits der Mensch von der bösen Lust los wäre, welche vielmehr erst, auf die Bitten der fides, durch die eingegossene Liebe ihre Macht verlieren soll. So steht nach Luther das Zustandekommen der fides wesentlich anders zu dem Zustandekommen der conversio, als bei Augustin. Und das erweist sich nun weiter darin, daß Luther die fides, die nach ihm die wahre Buße zur innern Voraussetzung hat, nach ihrem positiven Wesen so faßt, daß sie die wahre Buße als innere Voraussetzung nothwendig in sich schließen muß, so, daß bereits das innerlich einige Ganze der Tugend des neuen Lebens in ihr liegt, und sie also nicht, wie bei Augustin, nur als ein einzelnes Stück derselben erscheint. Luther entwickelt den Begriff des Glaubens näher, indem er davon ausgeht, daß der Glaube die Unsichtbarkeit Gottes und der Dinge Gottes in Gottes Offenbarung (im Worte) erfaßt. Die Unsichtbarkeit Gottes und der Dinge Gottes, sagt Luther, die auch durch die Offenbarung nicht aufgehoben werde, da Gott mit seiner Offenbarung in die ihm selbst inadäquaten Media des Menschlichen (z. B. des menschlichen Worts) eingehen müsse, bringe es mit sich, daß der Mensch im Glauben, um durch denselben das Göttliche in der Offenbarung desselben erfassen nnd seiner gewiß werden zu können, bußfertig bis in den innersten Grund des Lebens hinein sich der sündigen auf das eigene creatürliche Leben und dessen Kräfte gestützten Selbstheit entäußern und sich Gott mit Vertrauen hingeben müsse, trotzdem daß der sich offenbarende Gott als Gott nach seinem göttlichen Wesen auch in der Offenbarung für das Erkennen der Creatur unsichtbar, unerfaßbar und unbegreiflich bleibe. Das Wesen des Glaubens, im Unterschiede von dem bloßen Erkennen, beruht, wie Luther von Anfang an es erfaßt hat, eben auf diesem Vertrauen (fiducia), auf der vertrauenden Hingabe an Gott, in sein unsichtbares und un-

erfaßliches Wesen und Walten in seiner Offenbarung, und schließt somit eben in dieser sich ihrer selbst entäußernden Hingabe der Creatur an Gott den Grundact des frommen Lebens selbst in sich. Der Glaube ist nicht ein bloßes Fürwahrhalten des im Uebrigen unbekehrten Herzens, wie es nach Augustin und der Lehre der römischen Kirche der Fall sein soll, sondern das Wesen des Glaubens als solchen, wie er auf der fiducia des in der wahren Buße sich selber absterbenden Herzens beruht, ist ein solches, daß er nur als Glaube des bekehrten Herzens wirklich werden kann, daß also mit dem Glauben, wo er seinem eigenen Wesen nach entsteht, zugleich die wahre Frömmigkeit der Creatur vor Gott wirklich wird, daß der Mensch mit dem Glauben aus der falschen sündigen Selbstheit in das wahrhaft fromme Verhalten der Creatur zu Gott zurücktritt.

Wie sehr sich übrigens Luther's Lehre vom Glauben mit diesen Sätzen zur eigentlichen Mitte der evangelischen Wahrheit hin entwickelt, so ist, was nicht übersehen werden darf, doch die evangelische Mittelpunktslehre von der Rechtfertigung durch den Glauben in dem Allen noch nicht erreicht. Daß die innerlich einige fromme Grundtugend des neuen Lebens nicht sowohl in der Form der Liebe als in der Form des Glaubens zuerst im Leben wirklich wird und werden muß, ist doch zunächst nur dadurch begründet, daß das Göttliche überhaupt zuerst im Glauben erfaßt und mit dem Leben verknüpft sein müsse, damit Gott in demselben an der Stelle des Menschen als des falschen Selbstgrundes seines Lebens vor Gott der wirkende Grund der rechten Beschaffenheit, der Weisheit, der Gerechtigkeit u. s. w. werden könne. Also gehalten in diesen Terminis stellt sich die Lehre Luther's nur als eine Lehrgestaltung dar, in welcher die vorreformatorische Mystik in eine eigenthümliche Verbindung mit Augustin's Sätzen über die fides als diejenige, durch welche das Leben zuerst mit Gott verknüpft werden müsse, gebracht ist, wobei dann — und das wäre der Fortschritt über das Frühere hinaus — die fides in tieferer und vollerer Weise nach ihrem

Wesen erfaßt und in den Mittelpunkt gestellt war. Allein wie sehr nun auch in Luther's früheren Schriften die Lehre Luther's vom Glauben in den bezeichneten terminis die vorherrschende ist, so fehlt es doch auch schon in diesen früheren Schriften nicht an den evangelisch-neuen Gedanken über den Anfang des neuen Lebens in der Wiedergeburt, durch die auch der fides, mit der das neue Leben entsteht, eine neue, besondere, eben die evangelische Bedeutung für die Wiedergeburt zufiel.

In der Auslegung zum 4. Bußpsalm, zu v. 9: „Laß mich hören Freude und Wonne", heißt es (vgl. Erlang. Ausg. Bd. 37. S. 393):

„Das ist, aller äußerlichen Gerechtigkeit Wandel und Handel vermag nicht mein Gewissen zu trösten und Sunde wegnehmen; bleibt uber all Wirken und gute Werk das blöde und erschrocken, furchtsam Gewissen, bis so lange du mit Gnaden mich sprengest und wäschest, und also mir ein gut Gewissen machst, daß ich höre dein heimlich Einrünen: dir sind vergeben deine Sunde. Das wird Niemand gewahr, denn der es höret, Niemand siehet es, Niemand begreift es. Es läßt sich hören, und das Hören macht ein tröstlich, fröhlich Gewissen und Zuversicht kegen Gott."

Da ist aus Luther's eigener Glaubenserfahrung heraus klar ausgesprochen, was den Inhalt der evangelischen Rechtfertigungslehre ausmacht. Das Erste, warum es sich für den sündigen und unter der Schuld der Sünde stehenden Menschen handelt, wenn er in den Stand der Gerechtigkeit zurückgebracht und zum neuen Leben wiedergeboren werden soll, ist die Tröstung der Seele, des Gewissens, durch das ins Herz gesprochene, „gehörte" Wort von der Vergebung der Sünden. Dadurch muß zu allererst das Herz frei werden von der Angst und Furcht, die von Gott trennt, muß das Gewissen ein „gutes" Gewissen werden, damit der Mensch in solch gutem Gewissen eine tröstliche Zuversicht gegen Gott fasse. Und so wird, eben durch diesen Trost der ins Herz hineingesprochenen Sündenvergebung, das Herz neu. Vgl. ebendas. zu dem Ende von V. 9: „Daß die Gebeine fröhlich werden, die du zerschlagen hast":

„Das ist, alle Kräft der Seelen, die des sundlichen Gewissens halben gleich müde und zerknirschet werden, freuen sich und werden erquicket, wenn das Gewissen die Freude des Ablaß höret. Denn die Sunde ist eine schwere, betrübte, ängstliche Bürden allen Kräften der Seelen, und doch mit den äußern Werken des Menschen nicht mag abgenommen werden, sondern allein durch das innerliche Werk Gottes."

Daß die Tröstung des Gewissens durch den Trost der ins Herz gesprochenen Sündenvergebung die nothwendige Voraussetzung dafür sei, damit es zur Neuheit des Lebens und zum Guten vor Gott komme, drückt sich auch in dem aus, was Luther über das nothwendige Hoffen in dem Verzweifeln der Buße und demgemäß über das doppelte Amt des Evangelii sagt, indem er dabei den Begriff „Evangelium" in dem weiteren Sinne für die neutestamentliche Offenbarung überhaupt gebraucht. Er hebt wiederholt hervor, daß sich die Buße, im Absterben von dem falschen Leben im Creatürlichen, nicht zum Heil vollziehen könne, wenn nicht zugleich mit der negativen Entwickelung der Buße die positive des Glaubens verbunden sei.*) Zum 6. Bußpsalm, zu V. 5: „Ich harre des Herrn" heißt es (vgl. Erl. Ausg. a. a. O. S. 423):

„Noch müssen sie in dem Verzweifeln hoffen; denn Furcht ist nicht Anders, denn ein Anheben des Verzweifeln, und Hoffnunge ein Anheben des Genesen. Und die zwei widernatürliche Ding müssen in uns sein, darumb, daß zween widernatürliche Menschen in uns sind, der alte und der neue. Der alte muß furchten und verzagen und untergehen; der neu muß hoffen und bestehen und erhebet werden, und diese beide in Einem Menschen, ja in Einem Werke zugleich beschehen."

So fällt nun auch die Vollendung der Buße im Verzweifeln mit der Vollendung des zuversichtlichen Hoffens im Glauben zusammen, die Buße kann sich nicht anders als mit dem vollendeten Glauben vollenden. Wie aber Luther die Vollendung der Buße im Verzweifeln, im Absterben des Menschen von der falschen auf sich gebeugten Selbstheit darin sah, daß der Mensch seine völlige Ohnmacht zum Guten erkennt und so sich selber und der eigenen Kraft auch in Beziehung auf das Zustande-

*) Vgl. meine o. a. Abhandlung in der Deutsch. Zeitschr. a. a. O., S. 223 f.

bringen der Gerechtigkeit vor Gott abstirbt, so sah er die Vollendung des Glaubens, worin sich die Neugeburt des Menschen vollzieht, darin, daß er Christus, der ihm als Erfüller des Gesetzes im Evangelium geschenkt wird, erfaßt. Durch das Evangelium, sagt Luther, d. h. durch die neutestamentliche Offenbarung, worin die Offenbarung Gottes zur vollendeten Begründung des Glaubens gipfelt, wird auch erst die vollkommene Buße begründet: das Evangelium hat in unzertrennlicher Zusammengehörigkeit das doppelte Amt, einmal den innern geistigen Sinn des Gesetzes zu offenbaren und dadurch die Menschen alle zu Sündern und demüthig zu machen, und sodann dem Menschen den Trost zu bringen, daß Christus das Gesetz für die Menschen erfüllt habe. Luther hat diesen Gedanken vornehmlich in einer Predigt am 2. Adventssonntage 1516, „de Evangelio“, ausgeführt (vgl. Löscher I. S. 761 ff.):

„Evangelium habet duplex officium, primum est interpretari legem veterem, ut Dominus Matth. V. illud praeceptum: Non perjurabis etc. interpretatur, et sic de literali in spiritualem intelligentiam transferre. — — — spiritualis intelligentia est illa, non occides corde seu spiritu, i. e. non irasceris, non odies, quia qui odit fratrem suum, homicida est, et Dominus (?) qui irascitur fratri suo reus erit judicio. Quam poenam lex operi minatur, dicens, qui autem occiderit reus erit judicio. Haec autem intelligentia legis spiritualiter multo magis occidit, quia facit legem impossibilem impletu, ac per hoc hominem de suis viribus desperatum et humiliatum, quia nullus est sine ira, nullus sine concupiscentia, tales sumus ex nativitate. Quid autem faciet, quo vadet homo tam impossibili lege pressus?“

Und nun heißt es weiter:

„Hic, hic jam venit officium Evangelii secundum et proprium et verum, quod nunciat desperatae conscientiae auxilium et remedium: cujus officii sunt haec verba, venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos, et iterum, confide, mi fili, *remittuntur tibi peccata tua.* Igitur hoc est Evangelium i. e. jucundum et suave nuntium animae, quae per legem interpretatam jamjam peribat et dejecta fuit, audire scilicet, quod lex *est* impleta, scilicet per Christum, *quod non sit necesse eam implere, sed tantummodo implenti per fidem adhaerere et conformari,* quia Christus est justitia, sanctificatio, redemptio nostra.“ „Igitur hoc est Evangelium, *nunciatio pacis, remissionis peccatorum*, gratiae et salutis in Christo.“ —

In den schon in seinen frühesten Schriften uns entgegentretenden Sätzen Luther's über den Glauben und über die Bedeutung der Tröstung des Gewissens durch die ins Herz hineingesprochene Sündenvergebung für die Wiedergeburt, in denen bereits ihrem wesentlichen Inhalte nach die evangelische Rechtfertigungslehre zum Ausdruck kommt, war zugleich die Grundlage für die evangelische Erkenntniß des Verhältnisses zwischen Glauben und Liebe in Beziehung auf ihr Zustandekommen in der conversio gegeben. Und wirklich fehlt es auch in jenen frühesten Schriften Luther's nicht an Aussprüchen, in denen sich die richtigere evangelische Erkenntniß über diesen so wichtigen Punkt ausspricht, obwohl es an einer bestimmten Durchführung der hier in Betracht kommenden Sätze fehlt und sehr oft Aussagen vorkommen, die dem Augustinismus angehören und, nach ihrem ursprünglichen Sinne wenigstens, mit der evangelischen Fassung dieses Punktes im Widerspruche stehen. Entspricht aber dies Letztere der ganzen Lehrhaltung Luther's in jener Zeit durchaus, so ist das Vorkommen solcher Sätze, in welchen sich bereits die evangelische Erkenntniß des Verhältnisses zwischen Glaube und Liebe kund giebt, ein weiterer wichtiger Beweis dafür, wie das Evangelisch-Neue seinem wesentlichsten Inhalte nach auch schon in jener ersten vom Augustinismus so sehr beherrschten Zeit Luther's von ihm erfaßt war.

Die atomistische Auffassung Augustin's, wonach die Eingießung der caritas nur äußerlich zu der Eingießung der fides hinzutritt, war schon durch Luther's tiefere Erfassung der Tugend des neuen Lebens in ihrer principialen Einheitlichkeit und das Wesens des Glaubens selbst beseitigt. Schließt der Glaube seinem Wesen nach die innerlich einige christliche Grundtugend selbst ein, die als solche auch der christlichen Tugend in der Form der Liebe immanent ist, so wird die Entstehung der Liebe als solcher, im Unterschiede von dem Glauben, nur aufgefaßt werden können als die weitere Entfaltung des im Glauben wirklich gewordenen einigen Princips der christlichen Tugend, das

sich als im Leben wirkliches mit innerlicher Nothwendigkeit nach den verschiedenen Formen und Relationen des Lebens in der Mannichfaltigkeit der verschiedenen Formen der Tugend wird darlegen müssen. Aber freilich darüber darf nicht übersehen werden — es wäre das jene falsche Einseitigkeit in der Auffassung des Satzes, daß aus dem Glauben frei und mit Lust die guten Werke als die Früchte desselben hervorgehen, welche zum tiefsten Schaden des wahren christlichen Lebens die relative Unabhängigkeit und Selbständigkeit des christlichen Heiligungsprocesses im Unterschiede von der allein durch den Glauben vollzogenen Rechtfertigung verkennt, — es darf nicht übersehen werden, daß doch die Entstehung der Liebe als solcher, der christlichen Tugend in der Grundform der Liebe, unterschieden ist von der christlichen Tugend in der Form des Glaubens. So ist es denn gerechtfertigt, wenn Luther von Anfang an mit dem Unterschiede zwischen Glauben und Liebe auch den Unterschied dieser beiden von einander verschiedenen Grundformen der in sich einigen christlichen Grundtugend in Beziehung auf ihre Entstehung, auf ihr Wirklichwerden in der Wiedergeburt festhielt. Damit war es denn freilich in der früheren, gleichsam vorreformatorischen Zeit Luther's, wo er noch so sehr unter dem herrschenden Einflusse des Augustinismus stand, um so mehr ermöglicht, daß Luther da, wo er von der Liebe und ihrer Entstehung spricht, gewöhnlich ganz in der Terminologie Augustin's sich bewegt, während die evangelische Fassung nur hin und wieder und nur unsicher zum Ausdruck kommt.

Wir wissen es bereits, daß Luther da, wo er das Gute auf seinen wirklichen Werth vor Gott prüft und unterscheidet zwischen dem bloß äußerlichen Scheine des Guten in äußerlicher Erfüllung der Vorschriften des Gesetzes und zwischen dem „geistlich" Guten, das allein vor Gott wahrhaft gut ist, weil es mit und aus reinem Herzen vor Gott geschieht, danach fragt, ob es aus der reinen Liebe zu Gott geschehe oder aus Motiven des auf sich selbst gebeugten Herzens. Und es ent-

spricht ja auch der evangelischen Wahrheit, zunächst eben die Liebe als das Princip des guten Wandels in guten Werken zu fassen. Aber zugleich war unter diesem Gesichtspunkte das Zusammenstimmen mit wichtigen Parthieen in Augustin's Lehre von der Liebe und das unmittelbare Herrschen der betreffenden Formeln Augustin's gegeben. Wie aber weiter in jener früheren Zeit, wo Augustin's Fassung von dem Wirken der Gnade als alleiniger Ursache des Guten und des Heils in uns die Lehre Luther's noch beherrschte, die Entstehung der Tugend des neuen Lebens überhaupt auch für Luther unter den Gesichtspunkt der Eingießung der Gnade, der gratia infusa, trat*), so treten uns neben Aussprüchen über die Eingießung der fides (fides infusa) auch Aussprüche entgegen, in denen ganz in der Weise Augustin's von der Eingießung der Liebe die Rede ist und die somit mit der evangelischen Erkenntniß dieses Punktes im Widerspruche stehen. So heißt es z. B. in der Predigt am Tage St. Thomae 1516 (bei Löscher, I. S. 773):

„At lex incutit timorem, ut homo humilietur, dum videt, se non servare legem ac sic judicium incurrere: *gratia autem infundit amorem, quo fit fidentior*, dum videt se velle servare legem et quidquid non potest servare, quod Christi plenitudo pro eo suscipitur, donec et ipse perficiatur."

Allein neben diesen dem Augustinismus entstammten Sätzen von der Eingießung der Liebe tritt doch auch bereits in den frühesten Schriften Luther's eine ganz andere Betrachtung auf, welche die Entstehung der Liebe mit den Sätzen von der Trö-

---

*) Vgl. z. B. folgende Stelle in der Auslegung zum 4. Bußpsalm, zu V. 11: „Und erneue in mir einen willigen Geist", wie Luther damals übersetzte statt: und gieb mir einen neuen gewissen Geist (Erl.-Ausg. a. a. O. S. 395): „Ein krummer Geist ist des Fleisches und Adams Geist, der in allen Dingen sich in sich selbs beuget, das Seine suchet, der ist uns angeborn. Der aufrichtige Geist ist der gute Wille, strack zu Gott gerichtet, alleine Gott suchend; der muß von Neuem gemacht werden und eingegossen von Gott in das Innere unseres Herzens, daß nicht eine Trügerei sei in unserm Geiste, sondern aus ganzem Grunde Gottes Willen lieb gehabt werde."

stung des Gewissens durch die ins Herz gesprochene Vergebung der Sünden in Verbindung setzt und somit die reine evangelische Erkenntniß über diesen Punkt ankündigt. Indem Luther hervorhebt, daß die Tugend des neuen Lebens und die wahrhaft guten Werke desselben aus der Liebe gegen Gott herfließen müssen, welche das Herz frei, willig und freudig zum Guten mache, zeigt er zugleich, daß diese Liebe entstehe, wenn man die Wohlthaten, die man von Gott empfangen habe, vor allen die geistlichen Gaben, die Gabe der Sündenvergebung und der Verheißung des ewigen Lebens betrachte und im Herzen erwäge, daß also die Liebe gegen Gott in unserm Herzen entspringe als der Dank für die Liebe Gottes gegen uns, die wir erfahren haben. In der Auslegung der zehn Gebote (Löscher I. S. 641) heißt es:

„Haec autem contritio sic paranda est, ut non tantum ex odio, quantum ex amore procedit. Ex amore autem procedit (ut rudibus exempli gratia dicam), si homo secum ruminet beneficia Dei in se per totam vitam collata. — — Post haec fiat ascensus ad spiritualia, quod filium suum misit in carnem, crucifigi, mori et alia infinitae dignitatis, tandem promissa aeterna bona. Haec omnia ruminata, et peccatis composita propriis, mire excitant odium ac detestationem sui, amorem vero et laudem Dei."

In der Auslegung des Vater-Unsers (Walch'sche Ausg. Th. VII. S. 1057 ff.) sagt Luther: Wenn der Mensch seine eigene Armuth und Dürftigkeit erkenne und sehe, was Christus um seinetwillen gethan hat, werde ihn die göttliche Liebe nicht ruhen lassen, und er werde dann Alles thun aus Liebe. Wenn die Seele Christus ansehe, wie er aus Liebe zu uns duldet, so sanftmüthig, geduldig, freundlich und hold ist, so sei es unmöglich, daß sie stille stehe, wenn sie dadurch gerührt werde. „Denn wenn ein Blutströpflin das Seelichen rühret, so gehet es frei dahin ins Werk." Dabei giebt Luther den Rath, nicht bloß immer das ganze Leben und Werk des Herrn Christus im Auge haben zu wollen. Das ist zu viel, als das wirs auf einmal zu fassen vermöchten. „Alle Tage ein Stück" sollen

wir besonders vor uns nehmen, um es zu betrachten: „jetzt, wie er ausgeführt wird; jetzt, wie er gekrönt, verspottet, verspeiet wird u. s. w., darnach der Mensch mehr Andacht findet, dadurch er gereizet werden möge: und gehe also in sein Herz, kaue das selbst, auf daß es bei ihm erwarme, und Kraft und Süßigkeit dem Menschen eingebe." Das heißt denn durch Christus an der Seele gespeist werden. „Und das ist ein gewisses Argument und Zeichen der Gnade Christi, wenn zunimmt, wächst und wird gemehrt der Haß und Unwille der Sünde und die Liebe der Gerechtigkeit. Und wer das Zeichen in ihm nicht empfindet, der hat gewiß einen todten Magen." „Darum ist kurz die Meinung: Die Speise der Seelen ist in den Worten, Werken, Leben, Leiden, Tode, Blutvergießen, Krönung, Salbung unsers frommen Gottes. So ihr die Seele dieser eins einbildet, wird sie ausgebreitet und frisch gemacht, angestecket und gereizet zu Andacht, Liebe, Keuschheit, Buße, Frömmigkeit und anderem dergleichen." —

So war denn das Evangelisch-Neue in seinen wesentlichen Grundpunkten auch schon in jener frühesten Zeit von Luther erfaßt, wo seine Theologie doch noch so ganz unter dem herrschenden Einflusse des Augustinismus stand. Nicht in der Liebe, sondern im Glauben vollzieht sich die conversio, und der Glaube nach seinem tiefer erfaßten Wesen schließt die einige christliche Grundtugend selbst in sich. Das Erste, worauf es in der Wiedergeburt ankommt, ist die Tröstung des Gewissens durch den Trost der ins Herz gesprochenen Sündenvergebung. Erst wenn so dem Menschen ein gut Gewissen gegen Gott gemacht ist, daß er eine fröhliche Zuversicht zu Gott fassen kann, kann sich die Buße im Absterben von dem alten Menschen vollenden, und kann es zum Guten des neuen Menschen kommen; erst dann kann auch die Liebe gegen Gott, aus der das Gute frei fließen muß, im Herzen als der Dank für die erfahrene Liebe Gottes gegen uns entstehen. Noch hat sich dieses Evangelisch-Neue, das von Anfang Luther's eigenstes und innerstes

Eigenthum war, nicht in seinen eigenen Zusammenhängen sicher erfaßt, noch ist die kritische Macht desselben nicht erwacht, um sich gegen das Widersprechende im Augustinismus zu wenden. Noch bewegt sich das theologische Denken Luther's in den Sätzen und Formeln, die Augustin's Schriften ihm dargeboten hatten. Aber unter der Decke des Augustinismus leben und weben schon diese neuen kräftigen Keime und Anfänge. Faßt man die evangelisch-neuen Gedanken ins Auge, wie sie auch schon damals von Luther erfaßt waren und die innerste Seele seiner eigenen Glaubensentwickelung bildeten, so steht auch das Ganze seiner früheren Theologie für uns in einem ganz andern Lichte. Man kann sich dann des Eindrucks nicht erwehren, als ob bereits in jener Zeit die Formeln des Augustinismus überall, wenn auch unsicher, mit einem andern, neuen Sinne erfüllt gewesen seien, so daß es der subjectiven Bedeutung, welche diese Sätze des Augustinismus für Luther auch schon damals hatten, nicht ganz zu entsprechen scheint, wenn man sie bei ihm in ihrem ursprünglichen Sinne versteht. Es steht Alles dann in einem doppelten Lichte, und es wird sehr schwer, im Einzelnen den eigentlichen Sinn zu fixiren. Jedenfalls wird es nicht Wunder nehmen dürfen, wenn wir sehen werden, daß sehr bald dies Evangelisch-Neue, im Streite durch die Angriffe der Gegner hervorgenöthigt, siegeskräftig in den Vordergrund hervortritt als das, was unter der Hülle des Augustinismus von Anfang an die innerste Seele des Glaubenslebens Luther's gebildet hatte und sich deshalb auch als der eigentliche Grund erweisen mußte, worin dies Glaubensleben Luther's und seine Thaten ruhten.

Wenn in den Thesen gegen den Ablaß die evangelisch-neuen Sätze Luther's noch so sehr zurücktraten, so haben sie dagegen bereits in den 1518 erschienenen Resolutionen zu den Thesen („Resolutiones disputationum de virtute indulgentiarum", bei Löscher a. a. O. II. S. 183 ff.) den bestimmtesten Ausdruck gefunden. Es ist in dieser Beziehung vornehmlich die ausführ-

liche Erörterung zu Th. VII. wichtig, wie denn auch Luther's Gegner, vornehmlich Eck, an diese These anknüpften, als sie sehr bald gerade seine Lehre vom Glauben in richtiger Erkenntniß ihrer Bedeutung zu einem Hauptpunkte der Controverse machten. Th. VII. gegen den Ablaß hatte gelautet:

„Nulli prorsus remittit Deus culpam, quin simul eum subjiciat, in omnibus humiliatum, sacerdoti suo Vicario."

Die Thesen wider den Ablaß beruhten darauf, daß Luther die Sündenvergebung Gottes als eine solche betrachtete, die dem wahren Christen, der in wahrer Reue stehe, aus Gottes Geschenk gehöre, daß sie deshalb nicht erst durch die kirchliche Pönitenz erlangt zu werden brauche, in der es sich nur um die von der Kirche aufgelegten Strafen handele, daß somit die kirchliche Pönitenz durchaus nicht die Bedeutung haben könne, als ob durch sie die Sündenvergebung Gottes dem Menschen erst werde. Nichtsdestoweniger hatte Luther die Nothwendigkeit der pristerlichen Absolution festgehalten, es war dies eben durch Th. VII. geschehen, und es ist das, trotz der unsichern Haltung, in der Luther anfänglich Wesen und Bedeutung der priesterlichen Absolution faßte, von entscheidender Bedeutung für die Entwickelung seiner Lehre geworden. Uebrigens hatte Luther in den Thesen weder erklärt, in welcher Weise denn der wahre Christ der Sündenvergebung Gottes, die ihm gehört, theilhaftig wird, noch auch hatte er sich bestimmter darüber ausgesprochen, welche Bedeutung der priesterlichen Absolution zukomme, die doch dadurch ganz ins Unsichere gestellt war, daß Luther von der Sündenvergebung Gottes behauptet hatte, sie gehöre dem wahrhaften Christen, der in rechter Reue stehe, aus Gottes Geschenk auch ohne Ablaß. Luther hatte ja freilich das selbstverständliche Recht, Absolution und Ablaß als Erlaß von den kirchlichen Strafen von einander zu unterscheiden, aber — so stand nun die Frage — welche nothwendige Bedeutung kann der Absolution als solcher noch zukommen, wenn dem wahrhaften Christen die Sündenvergebung aus Gottes Geschenk gehört?

In den Resolutionen, und zwar zu Thes. VII., geht Luther eben auf diese Frage näher ein, und damit war er denn recht in die Mitte des durch die evangelische Lehre zu lösenden Problems geführt. Wir geben im Nachfolgenden den Inhalt der eingehenden, für den Gang seiner Lehrentwickelung so bedeutungsvoll gewordenen Erörterung zu Thes. VII. an.

Wenn Gott, sagt Luther, den Menschen heilen will, so fängt er damit an, ihn — in der Buße durchs Gesetz — zu verurtheilen, zu zerschlagen, zu vernichten: Quando Deus incipit hominem justificare, prius eum damnat, et quem vult aedificare destruit. Quem vult sanare percutit, quem vivificare occidit. Sicut 1. Sam. 2, et Deuter. 32 dicit: Ego occidam et vivificabo etc. Hoc autem facit, quando hominem conterit et in sui suorumque peccatorum cognitionem humiliat, ac tremefacit, ut dicat miser peccator: Non est pax ossibus meis a facie peccatorum meorum." Da werden die Sünder durch den Zorn Gottes und sein Drohen, das einem Pfeile gleich das Herz durchdringt, in die Hölle gestoßen und ihr Angesicht mit Scham erfüllt: Da wird die wahre Reue des Herzens und die Niedrigkeit des Geistes gewirkt. Aber eben darin fängt nichtsdestoweniger das Heil an. „In ista autem conturbatione incipit salus: quia initium sapientiae timor Domini." Freilich, wenn sich dieses vernichtende Gerichtswerk Gottes an dem sündigen Menschen vollzieht, da erscheint ihm das Wirken Gottes, das er erfährt, nicht als ein Wirken zum Heil, sondern es scheint ihm das gerade Gegentheil zu sein. Gott wirkt da, um sein Werk wirken zu können, zunächst ein „opus alienum". Doch ist darin die Gnade wirksam und wird darin die Gnade gewirkt. „Et hic infunditur gratia." Da weiß freilich der Mensch so wenig, daß seine justificatio gewirkt wird, daß er sich vielmehr in die Verdammniß gestoßen fühlt. „Nec infusionem gratiae, sed effusionem irae Dei super se hanc putat esse." Aber selig, wer die Anfechtung erduldet, er wird daraus zum neuen Leben erstehen, wenn er sich nur zu dem gegebenen Heil-

mittel wendet, den Trost der Absolution, der Vergebung der Sünden sucht. „Stante autem hac misera conscientiae suae confusione, non habet pacem, neque consolationem, nisi ad potestatem Ecclesiae confugiat, suisque peccatis et miseriis per Confessionem detectis, postulet solatium et remedium, neque enim suo consilio vel auxilio sese poterit pacare, imo absorberetur tandem tristitia in desperationem. Hic sacerdos talem videns humilitatem et compunctionem, de fiducia potestatis sibi ad faciendam misericordiam traditae plenissime praesumat, et solvat solutumque pronunciet, ac sic pacem ei conscientiae donet."

Weiter hebt aber Luther hervor, daß nun Alles darauf ankomme, daß der Mensch nicht daran zweifle, ihm seien die Sünden von Gott vergeben, und daß er ruhig im Herzen sei. Denn wenn er auch, wie es in der Regel bei wahrer Reue (compunctio) der Fall sei, in der Verwirrung seines eigenen Gewissens ungewiß sei, so müsse er sich doch dem Urtheil des Andern unterwerfen: „Tamen stare tenetur alterius judicio." Nicht zwar wegen des Prälaten oder der Macht desselben in irgend welcher Weise, sondern wegen des Wortes Christi, der nicht lügen kann, und der gesagt hat: Was du lösen wirst auf Erden u. s. w. Darauf, daß wir um dieses Wortes Christi willen glauben, es seien uns unsere Sünden wirklich von Gott vergeben, kommt Alles an. „*Fides* ergo hujus verbi faciet *pacem conscientiae*, dum juxta illud Sacerdos solverit." Auch hier ist es wieder die Tröstung des Gewissens durch die ins Herz gesprochene Vergebung der Sünden, an welche die Wiedergeburt geknüpft ist. Aber es ist die Bedeutung, die dem Glauben zum Zustandekommen dieser Tröstung zukommt, bestimmt hervorgehoben. Und so steht nun der Glaube, und zwar nicht der bittende, sondern der aneignende, der Sündenvergebung gewißwerdende Glaube, hell im Mittelpunkte. Der Glaube, der dem Worte glaubt, das auf Gottes Befehl die Sündenvergebung dem Menschen zuspricht, begründet, bringt den Trost des Gewissens,

giebt jenen Trost ins Herz hinein, durch den nach Luther die Neuheit des Lebens vor Gott begründet wird. „Qui vero", so fährt Luther fort, „pacem alia via quaerit, utpote experientia intus, hic certe Deum videtur tentare, et pacem in re, non in fide velle habere. *Tantum enim habebis pacis, quantum credideris verbo promittentis:* Quodcunque solveris etc. Pax enim nostra Christus est, sed *in fide.* Quod si quis huic verbo non credit, etiamsi millies absolvatur a Papa ipso, et toti mundo confiteatur, numquam erit quietus."

Und nun, meint Luther weiter, sei es auch klar, wie mit Recht gesagt werden könne, schon vor der priesterlichen Vergebung der Sünden sei die Erlassung der Schuld geschehen „*per infusionem gratiae.*" Die infusio gratiae geschieht bereits, wenn Gott damit anfängt, den Sünder im Gewissen unruhig und angst zu machen über seine Sünde. Allein diese infusio gratiae sei eine solche und so unter der Form des Zorns verhüllt, daß, obwohl da die Gnade selbst (unter der Form des Zorns) gegenwärtig sei, doch der Mensch eben dann über die Gnade unsicherer sei, als wenn sie abwesend ist. Und deshalb sei uns „ordine generali" die Erlassung der Sünde nicht gewiß, als erst „per judicium sacerdotis, nec per ipsum quidem, nisi credas Christo promittenti: Quodcunque solveris etc." So lange uns aber, heißt es weiter, die Vergebung der Sünden ungewiß ist, so lange ist sie auch nicht einmal in Wirklichkeit Vergebung der Sünde, *remissio.* „Donec autem nobis incerta est, nec remissio quidem est, dum nondum *nobis* remissio est, imo periret homo pejus, nisi fieret certa, quia non crederet sibi remissionem factam." Vergebung der Sünden haben wir erst und haben wir erst wirklich, wenn wir derselben durch den Glauben, der dem Worte glaubt, gewiß geworden sind.

Man sieht, immer bestimmter ringt sich die evangelische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben aus dem dunkeln Schooße der gratia infusa los. Das ist bereits zum hellen

Bewußtsein erhoben, daß der Wendepunkt in der Wiedergeburt zum neuen Leben darin liegt, daß wir durch den Glauben an das auf Christi Befehl die Sündenvergebung uns zusprechende Wort derselben gewiß werden. Es ist nun aber für das Verständniß der Lehrentwickelung Luther's von der größten Bedeutung, den Sinn der hier von Luther aufgestellten Sätze festzustellen. Es ist die Grundentscheidung, von der es abhängt, ob der Mensch umkommt oder gerettet wird, darein gelegt, daß man durch den Glauben der Sündenvergebung gewiß werde, und damit stehen wir im Mittelpunkte der evangelischen Heils- und Wiedergeburtsordnung. Aber man darf es nun nicht übersehen, daß für Luther die Entstehung des Glaubens durch Gottes Gnadenwirken und das Gewißwerden des Glaubens in Betreff der durch das Wort der Absolution auf Christi Befehl uns zugesprochenen Sündenvergebung keineswegs in Eins zusammenfällt. Freilich gehört ja zum Wesen des Glaubens das Gewißsein, und der seligmachende Glaube, der der Vergebung der Sünden gewiß ist, tritt erst mit dem Gewißwerden des Glaubens in Betreff der Sündenvergebung in Wirklichkeit. Dennoch unterscheidet Luther, und mit Recht, zwischen der Entstehung des Glaubens und dazwischen, daß der Glaube, der irgendwie schon da ist, der Vergebung der Sünden gewiß wird. Der Sinn dieser Unterscheidung ist aus der Lehre Luther's, soweit wir sie bereits kennen, hinlänglich klar. Nach Luther's tieferer Erfahrung und Erkenntniß des Glaubens hat der Glaube nach seinem Wesen die einige christliche Grundtugend des Herzens selbst in sich, ist, wie wir sagen dürfen, die innerlich einige christliche Grundtugend des Herzens eben das Glaubende im Glauben. In dem Glauben, der der Vergebung der Sünden gewiß wird, erweist sich also, wie sie darin zur vollen Wirklichkeit im Leben gelangt, die einige christliche Grundtugend des Herzens, die neue Beschaffenheit desselben, wie sie entstanden ist durch die Wirkungen der Gnade, die sich, um sie hervorzubringen, schon vorher auf das Leben gerichtet hatten. Es wird, wie Luther

sagt, eben bereits die **Gnade** (d. i. die neue Beschaffenheit) eingegossen, wenn Gottes Gnade zuerst im Zorngesicht dem Menschen präsent wird. Mit der poenitentia, die freilich selbst sich erst mit dem der Sündenvergebung gewiß werdenden Glauben vollendet, entsteht der Glaube. Poenitentia und fides sind ihrem Wesen nach und auch in Beziehung auf ihre Entstehung unauflöslich zusammen, als die beiden Seiten einer Sache.*) Und dabei erinnere man sich ferner des Satzes Luther's, daß von Anfang an in ihrem Entstehen und Sichentwickeln Buße und Glaube stets in gleicher Wage stehen. Die Entwickelung, welche dem Gewißwerden des Glaubens in Betreff der Sündenvergebnng vorhergeht, ist nicht die der bloßen poenitentia für sich. Auf jedem Punkte ihrer Entwickelung hat die poenitentia die fides auf entsprechender Stufe zur nothwendigen Voraussetzung. Der Glaube nach seinem allgemeinen Wesen und nach seinem nothwendigen Inhalte ist ja nicht identisch mit dem Glauben, sofern er der Sündenvergebung gewiß wird zur Tröstung des Gewissens und somit zur Neuwerdung des Lebens in der seligen Kindschaft Gottes. Der Glaube, der der Sündenvergebung gewiß wird, setzt das Zustandekommen des Glaubens an Gott in seinen Offenbarungen überhaupt voraus, wie ja auch ohne denselben Gottes Wort im Gesetz keine Kraft zur Buße hat. So war nun aber auch Luther, indem er zwischen der Entstehung des Glaubens und dem Gewißwerden desselben in Betreff der Sündenvergebung zur seligen Wiedergeburt unterschied, dadurch, daß er das Gewißwerden des Glaubens in Betreff der Sündenvergebung als den Wendepunkt der Wiedergeburt zur Neuheit des Lebens erfaßt, noch keineswegs von dem

---

*) Vgl. die **Apologie** (bei Hase, S. 86). „Item fides illa, de qua loquimur, existit in poenitentia, hoc est, concipitur in terroribus conscientiae, quae sentit iram Dei adversus nostra peccata, et quaerit remissionem peccatorum et liberari a peccato. — — Quare non potest existere in his, qui secundum carnem vivunt, qui delectantur cupiditatibus suis, et obtemperant eis.“

Begriff der gratia infusa, den er überkommen hatte, ganz und gar los. Vielmehr als infusio gratiae faßte er auch jetzt noch die Entstehung des Glaubens, wie sie dem Gewißwerden des Glaubens in Betreff der Sündenvergebung vorhergeht. Es ist uns das in den obigen Anführungen aufs Bestimmteste entgegengetreten. Freilich auch an diesem Punkte ist der Begriff der infusio gratiae bereits bestimmt genug in die Umgestaltung durch die evangelischen Lehrgedanken Luther's über die Ordnung des Heils hineingezogen. In einer Predigt vom Jahre 1516 (vgl. Löscher a. a. O. I. S. 730) hatte Luther folgende noch ganz in der mystisch-augustinischen Unmittelbarkeit verharrende realistische Definition von der „infusio" der Gnade gegeben: „Infusio est interior illuminatio mentis et inflammatio voluntatis, quae est aeterna emanatio sicut radiis solis in animam, nec cessat propter plenariam remissionem." Diese frühere Unmittelbarkeit der Fassung weicht jetzt bereits der bestimmteren Erkenntniß der Vermittelungen des Gnadenwirkens. In dem Wirken des Zornes Gottes durch das Gesetz, mit welchem das Wort der Verheißung der Gnade verbunden ist, sieht Luther das Wirken der Gnade zur „Eingießung der Gnade" vor dem Gewißwerden des Glaubens in Betreff der Sündenvergebung. So fängt der Begriff der „Eingießung" der Gnade an, sich für die evangelische Erkenntniß aufzulösen in das Wirken Gottes durch die offenbaren Mittel der Gnade, vor Allem durch das Wort. Augustin, wenn auch er ein verborgenes Wirken der Gnade durch das Gesetz annahm, unterschied doch davon die Eingießung der Gnade, welche er allein auf die Eingießung des Glaubens und vornehmlich der Liebe einschränkte, die nicht durch das Gesetz, sondern inwendig unmittelbar durch den Geist geschehe. Dennoch wäre es nicht gerechtfertigt, wenn man annehmen wollte, der Begriff der infusio gratiae wäre für Luther in das Wirken durch das Wort des Gesetzes und der damit verbundenen Verheißung ganz aufgegangen. Man würde sich durch solche Annahme das Verständniß der weiteren Lehrentwickelung Luther's unmöglich machen,

für die sich eben an diesen Punkt noch die schwersten Probleme knüpfen sollten.

Wie sehr Vorsicht nöthig ist, um Luther's damaligen Sinn rücksichtlich der dem Gewißwerden des Glaubens in Betreff der Sündenvergebung vorhergehenden infusio gratiae richtig zu treffen und um nicht zu rasch und oberflächlich, somit zum größten Schaden für das tiefere Verständniß der lutherischen Lehre, den Inhalt der „gratia infusa" auszuschöpfen und ins Helle zu ziehen, das geht sehr bestimmt aus den weiteren Erörterungen Luther's in seiner Erklärung zu Th. VII. hervor, die wir noch mitzutheilen haben.

Luther unterscheidet zwischen der die Gnade wirkenden Sündenvergebung Gottes und der Sündenvergebung des Priesters, welche den Frieden wirkt und somit ebenfalls Gnade und Gabe Gottes ist. „Igitur remissio *Dei* — *gratiam* operatur, sed remissio *sacerdotis* — *pacem*, quae et ipsa est gratia et donum Dei, quia *fides remissionis et gratiae praesentis*. Gott wirkt schon unter dem Dunkel des Zorns die Gnade in uns, zur Wiedergeburt und zum Glauben, wirkt in uns die neue Beschaffenheit des Lebens, und zwar dies auf Grund der Sündenvergebung, die durch Christi Blut für uns erworben ist — die Sündenvergebung, sagt Luther, wirkt die Gnade, die Gnade der Wiedergeburt —; so ist die Gnade schon in uns gegenwärtig und wirksam geworden, wenn wir im Glauben derselben als der uns gegenwärtigen gewiß werden. Und so kommt Luther in diesem Zusammenhange zur Aufstellung des Satzes, daß durch die Sacramente zwar die Gnade Gottes mitgetheilt werde, aber nicht jene „gratia prima justificans" (man beachte: die erste uns gerechtmachende Gnade nach scholastischer Terminologie), welche schon vor den Sacramenten dasein und die „fides" gewirkt haben müsse, die der durch die Sacramente mitgetheilten Gnade gewiß werde und dieselbe so zum Heile aneigne, die deshalb auch schon der Taufe der Kinder vorangegangen sein

müsse. Nach den angeführten Worten fährt Luther unmittelbar so fort: „Et hanc (nämlich die Gnade des der Gnade gewiß werdenden Glaubens) meo sensu dicerem esse eam, quam nostri doctores dicunt per sacramenta ecclesiae efficaciter conferri. Non autem ipsam primam justificantem, quam ante sacramentum oportet adesse in adultis. Sed ut Rom. 1. dicitur: Fides in fidem, *oportet enim accedentem credere.* At baptisatum oportet etiam credere, se recte credidisse et accedisse, autem pacem numquam habebit, *quae non nisi ex fide habetur.* Non ergo prius solvit Petrus quam Christus, sed declarat et ostendit solutionem, cui qui *crediderit cum fiducia,* vere obtinuit pacem et remissionem apud Deum (i. e. *certus fit,* se esse absolutum) non rei, sed fidei certitudine: propter infallibilem misericorditer promittentis sermonem: Quodcunque solveris etc.

So wird also unterschieden zwischen gratia und gratia und zwischen fides und fides; es wird unterschieden zwischen dem Wirken Gottes, wodurch die Gnade in uns, auch die fides, gewirkt wird, der gratia prima justificans, und zwischen der Gnade, wodurch wir der Gnade und Sündenvergebung versichert, gewiß gemacht werden. Während diese letztere in die bestimmteste Beziehung zu den Sacramenten gesetzt wird als diejenige, welche durch die Sacramente kräftig mitgetheilt werde, wird von der Wirkung der Sarcamente die andere, die gratia prima justificans, durch welche die neue subjective Beschaffenheit, auch die fides, im Menschen gewirkt werde, ebenso bestimmt geschieden. Die Art, wie so zwischen Gnade und Gnade, zwischen Glaube und Glaube unterschieden, zwischen der, den Glauben gewißmachenden, Gnade der Sacramente und der, die Gnade in uns, somit auch den Glauben in uns wirkenden, ersten gerechtmachenden Gnade gespalten wird, ist das Eigentlich-Charakteristische für den damaligen Standpunkt der Lehrentwickelung Luther's; und in der weiteren Entwickelung wird es sich darum handeln, das Unterschiedene an

sich und in seinem Verhältniß zu einander richtiger zu bestimmen. Man sieht leicht, wie das Evangelisch-Neue in den Sätzen über die gewißmachende Gnade und den gewißwerdenden Glauben liegt, während in den Sätzen von der gratia prima justificans und der durch dieselbe gewirkten fides der Zusammenhang mit den vorreformatorischen Fassungen, mit dem Augustinismus und auch der Mystik bewahrt bleibt, wie das schon der unevangelische Gebrauch des Begriffs justificare = gerechtmachen zeigt. Es ist dadurch begründet, daß vorerst auch unter der, zunächst an die Lehre von der gewißmachenden Gnade und der gewißwerdenden fides sich knüpfenden Entwickelung des Evangelisch-Neuen doch die Lehre Luther's in den Sätzen über die gratia prima justificans dem Einflusse des Augustinismus, überhaupt des Vorreformatorischen auch in den der evangelischen Wahrheit widersprechenden Fassungen offen bleibt, bis die kritische und neugestaltende Kraft der evangelischen Wahrheit auch diese Partie der Lehre ergreift.

Uebrigens darf man nicht übersehen, daß sich schon jetzt bei Luther das eigentlich Entscheidende für die Wiedergeburt des Einzelnen in das Zustandekommen der gewißwerdenden fides hineinlegt, womit denn auch schon jetzt die Nothwendigkeit und die entscheidende Bedeutung der durch die Sacramente gegebenen Gnade für Luther fest stand. Es ist bereits angeführt, wie Luther es ausspricht, daß die Vergebung der Sünde nicht wirkliche Sündenvergebung sei, so lange sie uns nicht gewiß geworden, und daß der Mensch trotz aller in ihm wirkenden und ihm gegenwärtigen Gnade nur um so schlimmer verderben müßte, wenn sie ihm nicht gewiß würde. So tritt dies ganze Gebiet der „gratia prima justificans" schon jetzt bestimmt unter den Gesichtspunkt der vorbereitenden Gnade, während die Neugeburt selbst, wodurch die Person neu wird vor Gott, in die gewißwerdende fides fällt, so daß also schon jetzt für die Lehre von der gratia prima justificans das Verhältniß der Dependenz von der Lehre über die gewißmachende Gnade und die gewiß-

werdende fides aufs Bestimmteste begründet ist. Auch im weitern Verfolg der Erörterung zu Th. VII. tritt das von Neuem bestimmt genug hervor.

Luther verwirft die Lehre Derjenigen, von denen das Volk lerne, „per suas contritiones et satisfactiones confidere se peccata sua posse delere". Zuerst und vor Allem müsse der Glaube gelehrt werden, der sich auf die gnädige Vergebung der Sünden verläßt. Jene falsche Lehre über die Verdienstlichkeit des Thuns der Buße bezeichnet er als „vanissima praesumptio", die nichts Anderes bewirken könne, „quam ut cum haemorrhoissa evangelica consumta in medicos tota substantia, pejus et pejus habeant." Und dann fügt er hinzu: „*Fides* primo in Christum, gratuitum remissionis largitorem, docenda erat, et desperatio propriae contritionis et satisfactionis persuadenda, ut sic *fiducia et gaudio cordis de misericordia Christi firmati, tandem hilariter* odirent peccatum et contererentur et satisfacerent." Und weiter wird dann, während von Neuem hervorgehoben wird, daß man nicht auf die Macht des Papstes oder des Priesters, sondern auf das Wort Christi das Vertrauen zu setzen habe, die besondere Bedeutung der priesterlichen Absolution festgehalten. Gott hat diese Macht den Priestern gegeben, weil er wußte, „quod conscientia *jam justificata per gratiam*, sua trepidatione evomeret gratiam, nisi succurreretur ei per *fidem* de gratiae praesentia ministerio sacerdotis, imo *peccatum maneret*, nisi remissum *crederet. Non enim sufficit remissio peccati et gratiae donatio, sed oportet etiam credere esse remissam.* Et hoc est testimonium, quod reddit spiritus Dei spiritui nostro, quod sumus filii Dei, quia *esse filium Dei est tam absconditum* (cum appareat sibi esse hostis Dei), ut nisi *credatur* ita esse, non possit esse". In hellster Weise ist hier wieder die fides, die der Sündenvergebung und damit der Gnade gewiß wird, in den Mittelpunkt der Wiedergeburt der Person zum neuen Leben gestellt, wie denn auch der Heiligungsproceß des neuen Lebens in die rechtgefaßte Dependenz davon

gestellt wird, wenn Luther hervorhebt, daß Diejenigen, die zuerst durch die Zuversicht und Freude des Herzens über die Barmherzigkeit gewiß gemacht sind, dann auch „hilariter“ die Sünde hassen und Buße thun würden. Freilich wird zugleich wieder vom Gewißwerden des Glaubens in Betreff der Sündenvergebung das Gerechtgewordensein durch die Gnade (die gratia prima justificans), das verborgene Kind-Gottes-Sein von dem Glauben, daß es so sei, unterschieden.

Ausdrücklich verwirft Luther zuletzt die seiner Lehre von der gewißmachenden Gnade der Sacramente und dem gewißwerdenden Glauben entgegengesetzte Lehre vom Wirken der Sacramente ex opere operato, die Lehre, daß durch die Sacramente die gratia justificans Denen mitgetheilt werde, die den Riegel der Gnade nicht vorschieben. Denn es könne unmöglich „sacramentum conferri salubriter, nisi jam credentibus, et justis et dignis“. „Oportet enim accedentem credere. Deinde non sacramentum, sed fides sacramenti justificat.“ Man beachte, wie auch dieser Gegensatz gegen die falsche römische Lehre vom Wirken der Sacramente ex opere operato auf der Unterscheidung zwischen dem auf die Gewißmachung des Glaubens wegen der Gnade sich beziehenden Wirken der Sacramente und dem davon unterschiedenen Wirken der Gnade zur Hervorbringung der fides, zur Gerechtmachung, beruht.

Dabei bleibt Luther's Lehre über Wesen und Bedeutung der priesterlichen Absolution noch eine mangelhafte, der evangelischen Wahrheit nicht entsprechende, und der Mangel, der uns da entgegentritt, entspricht ganz dem charakteristischen Mangel, welcher der Lehre Luther's überhaupt auf dem damaligen Stande ihrer Entwickelung anhaftet. Wichtig und der Entwickelung des Evangelisch-Neuen angehörig ist es, daß die Bedeutung der Absolution darin gesehen wird, daß sie auf Grund des Wortes Christi die Gewißheit der Sündenvergebung für den Glauben begründet, daß also die Absolution nach ihrer Bedeutung zu dem Gewißwerden des Glaubens in Beziehung gesetzt wird,

worin Luther den Mittelpunkt der Wiedergeburt erkannt hat. Was dagegen die Art betrifft, wie durch die Absolution die Gewißheit des Glaubens begründet wird, so faßt Luther am Schluß der Erörterungen zu Th. VII. die priesterliche Absolution auf als die Erklärung, daß die Schuld der Sünden von Gott erlassen sei (nämlich vor der priesterlichen Absolution, nicht durch dieselbe); er faßt die Absolution nicht als das in der Kirche verwaltete Gnadenmittel auf, durch welches Gott die Sündenvergebung selbst dem Menschen zuwendet und zuspricht. Wie auf dem damaligen Lehrstandpunkte Luther's die gerechtmachende Gnade, das Wirken der Gnade in uns, und die gewißmachende Gnadenwirkung der Sacramente überhaupt auseinanderfällt, so auch hier Gottes Vergeben der Sünde und die gewißmachende Erklärung, daß Gott die Sünden vergeben habe. Uebrigens greift Luther, indem er die Absolution als die priesterliche Declaration faßt, daß von Gott die Sünden vergeben seien, auf eine ältere Lehrfassung der Kirche zurück. Und in der Weise, wie sich Luther über diesen Punkt ausspricht, giebt sich zu erkennen, daß er schon damals diese Auffassung keineswegs für eine sicher begründete, für ihn selbst feststehende ansah. Von Th. VI., worin eben ausgesprochen war, daß der Papst nur „declarando et approbando *remissam* a Deo“ irgendwelche Schuld der Sünde erlassen könne, sagt Luther, daß er diesen Satz nicht aufgestellt habe „ex animo“, sondern „quia *alii* sic sentiunt“. Er geht also auf diese Meinung Anderer vorläufig zurück, weil sie ihm für den nächsten Zweck zu genügen scheint, und hält sie so den Gegnern entgegen als eine solche, die ihrem (der Gegner) zunächst bekämpften Irrthume zuwider sei und die sie doch nicht als eine falsche zurückweisen könnten. Er macht diese Auffassung den Gegnern gegenüber vorläufig geltend, „quia nec ipsi adversarii cum omnibus suis magistris usque hodie possunt ostendere, quomodo sacerdos remittit culpas, nisi haereticam illam, sed usitatam sententiam proferrent, qua dicitur, sacramentum novae legis justificantem

gratiam dare illis, qui non ponunt obicem etc.“ Es kommt ihm zunächst nur darauf an, im Interesse der Lehre vom gewißwerdenden Glauben diese falsche Meinung zu beseitigen.

Daß übrigens Luther in den Resolutionen, zu Th. VII., so genau in die Lehre vom Glauben, der dem Sacrament vorhergeht, als gewirkt durch die gratia prima justificans, um durch das Sacrament der gegenwärtigen Gnade gewiß gemacht zu werden, einging, hatte seinen Grund darin, daß Eck, der überhaupt sehr gut die Hauptpunkte zu treffen verstand, worauf es im Streite mit Luther ankam, bereits in seinen „Obelisken", im Gegensatze gegen Luther's Aeußerungen über die bloß declaratorische Bedeutung der Absolution in den Thesen, den Satz aufgestellt hatte, worin sich die Lehre vom Wirken der Sacramente ex opere operato ausdrückte: „Nam Sacramenta novae legis *efficiunt*, quod figurant. In quo a veteris Testamenti sacramentis seperantur.“ Es ist das der scholastische Satz, worin die Kräftigkeit der Sacramente als Gnadenmittel ausgesprochen wurde, aber so, daß dadurch zugleich die falsche Auffassung über das Wirken der Gnade als wirkender Kraft ihren Ausdruck gefunden hatte. Auch in seinen „Asterisken", womit er die bezeichnete Schrift Eck's beantwortete und welche gleichzeitig mit seinen Resolutionen zu den Ablaßthesen herauskamen, hat sich Luther gegen jenen Satz Eck's erklärt. Es heißt da: „Dico tamen brevissime, Sacramenta novae legis *non efficiunt* gratiam, quam signant, sed requiritur fides ante omne sacramentum. Fides autem est *gratia*. Ideo gratia semper praecedit Sacramentum, juxta dictum illud communissimum: Non sacramentum, sed fides sacramenti justificat. Et B. Augustinus: Non quia fit, sed quia creditur. Eccius vero obelisticus Theologus ex illo Scotico procedit somnio, quod sacramenta efficiunt gratiam sine opere hominis *accipientis*, modo non ponunt obicem.“ Dem Wirken der Sacra-

mente ex opere operato, dem in solcher Weise falsch aufgefaßten „efficere“ der Sacramente gegenüber wird die Bedeutung des aneignenden Glaubens in Betreff der Sacramente geltend gemacht, indem das Gewirktwerden des Glaubens selbst durch die Gnade auch hier wieder als etwas dem Sacrament Vorhergehendes gefaßt wird. Wir bemerken übrigens schon hier, daß diese Lehre von der Bedeutung des aneignenden Glaubens in Betreff der Sacramente eine ihr entsprechende andere Fassung des Wesens und Wirkens der Sacramente in sich schloß und zur nothwendigen Folge haben mußte. Jetzt war freilich, wie wir sahen, Luther's Augenmerk noch nicht fest auf diesen Punkt gerichtet.

Zu einer bestimmteren Entwickelung seiner Lehre vom aneignenden Glauben wurde Luther vornehmlich auch durch die Verhandlung mit Cajetan zu Augsburg im October 1518 veranlaßt. Es sind ja überhaupt die Einwendungen der Gegner gewesen, durch welche Luther zur bestimmteren Entwickelung eben seiner eigensten evangelisch-neuen Lehrgedanken genöthigt wurde. Gegen diese richteten die Gegner sehr bald die eigentliche Wucht ihrer Angriffe, theils weil sie darin richtig die eigentliche Grundlage seiner einzelnen Aufstellungen erkannten, theils weil sie meinten, da sei Luther, verlassen von allen kirchlichen Autoritäten und im Gegensatze gegen dieselben, am verwundbarsten. Dieser Scharfsinn der Gegner hat sich bei den Verhandlungen zu Augsburg sehr glänzend darin erwiesen, wie sie den Gegensatz bereits auf zwei Grundfragen zurückbrachten. Zwei Artikel waren es, die der Cardinal zuletzt Luther zum Widerrufe vorlegte und welche in der That das Herz der Sache trafen. Luther sollte einmal den Satz widerrufen, daß der Schatz des Ablasses, kraft dessen der Papst Ablaß ertheile, nicht das Verdienst unsers Herrn Christi sei, und sodann den Satz vom aneignenden Glauben, daß nämlich der Mensch, der das hochwürdige Sacrament empfangen wolle, den Glauben eigentlich haben müsse. Der letzte Punkt ist es, der uns hier inter-

effirt. Der Cardinal hatte in den Disputationen mit Luther gesagt, zwar der allgemeine Glaube als Fürwahrhalten der Offenbarungen Gottes überhaupt sei mit dem christlichen Leben selbst nothwendige Voraussetzung für den Empfang des Sacraments, mit Unrecht aber fordere Luther den besondern, auf das Sacrament als solches gerichteten Glauben. Eben den Satz, daß der Glaube den Gnadeninhalt des Sacraments zum Segen anzueignen habe, durch welchen die Lehre vom Wirken der Sacramente ex opere operato ausgeschlossen war, wies der Cardinal zurück, und dadurch trat er in den ausgesprochenen Gegensatz gegen die evangelisch-neue Grundlehre Luther's.

In einer Schrift, welche Luther dem Cardinal überreichte (vgl. Löscher a. a. O. II. S. 464 ff.), vertheidigte er sich wegen des zweiten Punktes in folgender Weise.

Der Cardinal, sagt Luther, werfe ihm vor, daß er zur Vertheidigung seiner Th. VII. gesagt habe: „neminem justificari posse, nisi per fidem, sic silicet, ut necesse sit, eum certa fide credere, sese justificari, et nullo modo dubitare, quod gratiam consequatur. Si enim dubitat et incertus est, jam non justificatur sed evomit gratiam.“ Nun ist aber nach Lehre der Schrift Niemand gerecht, „nisi qui credit in Deum, ut Rom. 1: Justus ex fide vivit.“ Wer nicht glaubt, ist schon gerichtet; „igitur justitia justi et vita ejus est fides ejus.“ Der Glaube aber ist nichts Anderes, als glauben das, was Gott verheißt und sagt, „sicut Rom. 4: Credidit Abraham Deo et reputatum est ei ad justitiam.“ Deshalb ist Wort und Glaube von Noth wegen zusammen. „Ideo *verbum et fides necessario simul sunt;* et sine verbo impossibile est esse fidem.“ Daraus folgt nun weiter, daß, wer zum Sacrament hinzugehen wolle, nothwendig glauben müsse, er erlange die Gnade, daß er daran nicht zweifeln, sondern mit der gewissesten Zuversicht darauf sich verlassen müsse, „alioqui in judicium accedit“. Luther bezieht sich dafür auf Hebr. 11, wo es heiße: „Oportet accedentem

credere, quod Deus est et quod inquirentibus se remunerator est." Nothwendig müsse man den Worten Christi glauben: Quodcunque solveris super terram, solutum erit et in coelis. „Ideo si accedas ad Sacramentum poenitentiae et non credideris firmiter, tete absolvendum in ceolo, in judicium accedis et damnationem. Quia non credis Christum vera dixisse: Quodcunque solveris etc. et sic tua dubitatione Christum mendacem facis, quod est horrendum peccatum." In diesem Glauben an das Wort Christi besteht auch die rechte Bereitung und Würdigkeit zum Sacrament, und in diesem Glauben besteht sie allein. Wir können durch keine Werke, sondern allein durch den Glauben uns recht zum Sacrament bereiten. „Per nullam dispositionem efficeris dignus, per nulla opera aptus ad Sacramentum, sed per *solam fidem.* Quia *sola fides verbi Christi justificat,* dignificat, vivificat, praeparat, sine qua omnia alia vel sunt praesumptionis vel desperationis studia. Justus enim non ex dispositione sua, sed ex fide vivit. Quare de dignitate tua nihil oportet dubitare. Ideo enim accedis, quia indignus es, ut dignus fias, et justificeris ab eo, qui peccatores, non justos, quaerit salvos facere, dum autem credis verbo Christi, jam honoras verbum ejus et ex eo opere justus es etc." Der Glaube, sagt Luther, den uns bekannten Satz Augustin's aufnehmend, ist es, welcher die Gnade erlangt. So werde denn auch im Evangelio, vom Herrn, immer wieder der Glaube empfohlen und gepriesen, als der, welcher erlangt, worum er bittet. Und das gelte auch für das Sacrament. „Patet autem, quod in Sacramento quolibet *petimus* aliquid (nemo enim ad Sacramentum accedit, nisi gratiam petiturus). Ideo hic audiendus est Christus dicens: Credite, quod accipietis, et fiet vobis. Alioqui omnia nutarent in Ecclesia, et nihil certi constaret, quod est absurdissimum." Und dabei sei es nun weiter klar, daß es sich bei jener Lehre des Herrn vom Glauben stets nicht um den allgemeinen, sondern um den besondern Glauben handle, welcher gewiß ist,

daß ihm eben nach dem Wort des Herrn die bestimmte, besondere Gnadengabe zu Theil werde, nach der der Mensch verlange und um die er bitte. „Et si totum Evangelium percurras, invenias exempla alia multa, quae omnia non de fide generali, sed particulari et quae ad effectum aliquem *praesentem* pertineat, dicuntur.“ „Et breviter, quicquid illustre factum legimus in veteri et nova lege, fide factum esse legimus, non operibus, nec fide generali, sed particulari ad praesentem effectum destinata.“ „Sic et nobis in Sacramentis fiet: si credimus, consequimur, si non credimus, in judicium accedimus.“ Für diese Sätze beruft sich Luther dann weiter auch auf Aussprüche Augustin's. „B. Augustinus super Johannem: Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum, non quia fit, sed quia creditur.“

Auch in diesen Erörterungen gegen Cajetan gehen zwei verschiedene Gedankenreihen unsicher durcheinander, die neu-evangelischen Gedanken über die gewißwerdende fides, die am bestimmtesten im Anfange dieser Argumentationen hervortreten, und, unter ausdrücklicher Beziehung auf Augustin, die Sätze desselben von der fides orans, die durch ihre Bitten die Gnadengaben Gottes erlangt. In der Gegensatzstellung gegen Cajetan, der die Nothwendigkeit des b e s o n d e r n Glaubens beim Sacrament leugnete, konnte Luther auch die Sätze Augustin's von der fides orans und ihrer Bedeutung für das Erlangen der Gaben Gottes benutzen. Diese fides orans ist nämlich in jedem besondern Fall nicht bloß fides generalis, sondern fides particularis, denn der besondere Glaube, daß Gott dem bittenden Glauben eben das Gut geben werde, worum er bittet, liegt jedem Bittgebet des Glaubens zu Grunde. So sucht der Gläubige die Gnadenhülfe des Sacraments auch in dem besondern Glauben, daß ihm nach dem Worte Christi die besondere Gnadengabe des Sacraments werde zu Theil werden. Allein dieser e r l a n g e n d e Glaube, obwohl er b e s o n d e r e r Glaube ist, ist doch noch keineswegs der a n e i g n e n d e Glaube,

wie er nach evangelischer Lehre zur Aneignung der rechtfertigenden Gnade in Betracht kommt. Es ist auch durch jenen erlangenden Glauben der Irrthum der römischen Lehre des Wirkens der Sacramente ex opere operato noch keineswegs ausgeschlossen. Auch wenn die fides orans, der suchende Glaube als besonderer, als nothwendig zur Erlangung der Gnade des Sacraments anerkannt würde, ließe sich dennoch das Wirken der sacramentlichen Gnade, das auf das Verlangen des bittenden Glaubens eintritt, so fassen, daß zur Aneignung des mitzutheilenden Gnadenguts der Glaube nicht weiter in Betracht käme. Es ist das klar in Beispielen, die Luther aus dem Evangelium anführt, um die Nothwendigkeit des besondern, auf die zu erlangende bestimmte Gnadengabe gerichteten Glaubens zu erweisen. Die Kranken, welche auf ihre gläubige Bitte, mit der sie die bestimmte Wunderhülfe des Herrn suchten, Heilung vom Herrn empfingen, wurden geheilt durch die sich an ihnen vollziehende wirkende Wunderheilkraft des Herrn, und weder eignet nun im Vollzug der Heilung ihr Glaube sich diese Heilkraft an, damit sie sich zum Segen in ihrem Leben auswirken könne, noch auch brauchen sie den Glauben, um dessen, daß sie geheilt sind, gewiß zu werden, denn daß sie durch die Wunderkraft des Herrn geheilt sind, erweist sich ihnen erfahrungsmäßig. In allen diesen Fällen vollzieht sich die Wirkung rein als Machtwerk Christi an dem Menschen. Es ist ja auch im Evangelio und in der Erfahrung des Christenlebens offenbare Thatsache, daß solches Wirken des Herrn eintritt, ohne daß der Glaube darum gebeten, der Glaube solch Werk der Gnade gesucht hat. Der todte Jüngling zu Nain so wenig, als seine weinende Mutter haben durch bittenden Glauben die Erweckung erlangt, sondern ohne ihr Bitten hat sie der Herr ihnen geschenkt, und der Vollzug seines wirkenden Wunderthuns war unabhängig von der fides particularis als fides orans. Ganz anders ist es in Betreff der Gnadengabe der Sündenvergebung. Um sie zu erlangen, kommt nicht bloß der Glaube

als suchender, verlangender in Betracht, sondern die Sündenvergebung empfangen wir auch durch den Glauben, und nur durch den Glauben. Sie wird uns nicht durch ein auf unser gläubiges Bitten eintretendes, an uns sich vollziehendes, etwa mit dem Vollzug des sacramentlichen Werks an uns sich vollziehendes Thun Gottes, sondern sie wird unser dadurch, und allein dadurch, daß wir dem Worte Gottes glauben, durch das Gott sie uns zuspricht oder zusprechen läßt. Weil die Gabe der Sündenvergebung eine solche ist, die Gott uns allein im Worte, durch das Wort geben kann, so können wir sie nur nehmen, nur uns aneignen durch den Glauben, welcher glaubt, was das Wort Gottes sagt, und sich darauf mit der zweifellosen Zuversicht des Herzens vor Gott verläßt. Da kommt also zur Aneignung der Glaube nicht als bittender, durch Bitten das Erbetene von Gott erlangender, sondern als gewißwerdender Glaube in Betracht. Und dieser Glaube als gewißwerdender ist nothwendig zur Aneignung der Gnade gefordert, weil die Gnadengabe ihrem Wesen nach eine solche ist, daß sie nur im Worte, nur durch's Wort von Gott uns gegeben werden kann, weil es sich also nicht bloß um eine Kraftwirkung Gottes handelt, die sich ohne Wort und Glauben vollziehen kann. Daß dieser aneignende Glaube, der gewißwerdender Glaube ist, nur besonderer, eben auf den besonderen bestimmten Inhalt des zu glaubenden Worts Gottes gerichteter Glaube sein kann, liegt auf der Hand. Und dieser aneignende, gewißwerdende Glaube ist es, den Luther in seinen Argumentationen gegen Cajetan zunächst ins Auge faßte. Denn wenn er sagt, Niemand könne gerecht werden, wenn nicht durch den Glauben, da er nämlich mit festem Glauben glauben müsse, er werde gerecht gemacht, um die Gnade zu erlangen, denn wenn er ungewiß sei, so sei er eben nicht gerecht geworden, sondern habe die Gnade wieder ausgestoßen, so handelt es sich da um die Aneignung, um das Unserwerden der justificatio durch den gewißwerdenden Glauben. Zugleich hebt Luther dabei den Car-

dinalsatz der evangelischen Lehre hervor, daß dieser Glaube eben der gewisse Glaube dessen ist, was Gott sagt, und daß eben Wort und Glaube von Noth wegen zusammen sind, daß also wo das Wort Gottes ist nothwendig der Glaube die Form der subjectiven Aneignung ist. Auch am Schlusse der Argumentationen gegen Cajetan tritt dieser Gedanke der Aneignung durch den gewißwerdenden Glauben wieder hervor. Es heißt da: „Ecce abluit Baptismus, non quia fit, sed quia creditur. Inde et peccatricem absolvens dicit: fides tua salvam te fecit, vade in pacem. Inde illud dictum commune: Non sacramentum fidei, sed *fides sacramenti* justificat, sine qua impossibile est, ut sit *pax in conscientia:* ut Rom. 5: Justificati ergo ex fide, pacem habemus ad Deum." Dafür weist Luther denn auch auf den Ausspruch des Bernhard von Clairveaux hin (in dessen Predigt de Annunciatione), der für Luther bekanntlich so wichtig geworden war. „Necesse est enim primo omnium credere, quod remissionem peccatorum habere non possis, nisi per indulgentiam Dei: sed adde adhuc, ut credas et hoc, quod per ipsum peccata tibi donantur: hoc est testimonium, quod perhibet Spiritus S. in corde tuo, dicens: Dimissa sunt tibi peccata tua etc." Der Glaube, der der uns zugesprochenen Sündenvergebung gewiß geworden ist, ist es, durch welchen dieselbe unser geworden ist, so daß wir nun Frieden im Gewissen haben.*)

---

*) Es bedarf wohl nicht der Erklärung, daß der aneignende, gewißwerdende Glaube den suchenden Glauben Dessen, „der zum Sacrament geht", nicht ausschließt. Dieser suchende Glaube hat bereits die Gewißheit in sich, daß er das Gnadengut des Sacraments nach dem Worte des Herrn empfangen werde. So geht denn auch dieser suchende Glaube seinem Wesen nach in den aneignenden Glauben, in den Glauben, der gewiß ist, das Gnadengut im Sacrament nach dem Wort des Herrn empfangen zu haben, über. Während aber zur segensreichen Aneignung der Sacramentsgabe der Glaube, welcher gewiß ist, dieselbe im Sacrament empfangen zu haben, unbedingt nothwendig ist, so ist doch die Frage offen, ob der suchende Glaube Dessen, „der zum Sacrament geht", nothwendig dem Vollzug des Sacra-

Wir haben hier noch folgende Bemerkungen hinzuzufügen. Auch in den angeführten Argumentationen gegen Cajetan tritt uns noch die Auffassung entgegen, die der reinen evangelischen Rechtfertigungslehre noch nicht entspricht, wonach die justificatio selbst als etwas gefaßt wird, was durch die Gnade bereits in dem Menschen gewirkt ist, wenn auf Grund des erklärenden Wortes Gottes der Mensch im Glauben gewiß wird, daß die justificatio geschehen sei. Noch liegt das justificari selbst und das Wort, wodurch uns gesagt wird, daß das justificari geschehen sei oder geschehe, außer einander. Noch ist es nicht mit Bestimmtheit erfaßt, daß das justificare von Seiten Gottes sich an dem Menschen eben durch die Zusprechung der Sündenvergebung im sündenvergebenden Worte vollzieht. Das Wort hat die Bedeutung, ein verborgen sich Vollziehendes für den Glauben als vollzogen oder als sich vollziehend zu offenbaren. Durch diese Auffassung, die allerdings eine falsche, Zeichen und Sache des Sacraments von einander trennende, Lehre vom Wesen des Sacraments offen läßt, bleibt freilich das richtig erfaßte und für die evangelische Lehre so bedeutungsvolle Verhältniß zwischen Wort und Glauben unalterirt. Ja es tritt uns da ein Gedanke entgegen, der von großer Bedeutung für die rechte evangelische Lehrgestaltung in Betreff der Sacramente werden muß. Die Gabe der Sündenvergebung ist eine solche, die allein mit und in dem Worte, darin sie uns zugesprochen wird, an uns kommt, und die wir haben, indem wir im Glauben gewiß werden, daß unsere Sünden von Gott vergeben sind, wie das Wort Gottes lautet. Bei den Sacramenten ist die Gnadengabe, wie z. B. offenbar im heil. Abendmahle Leib und Blut Christi, eine solche, daß sie an sich sich nicht im Worte ausdrücken läßt, da sie nicht bloß in einer Willensentschließung Gottes über uns besteht, daß sie vielmehr an sich in der Dar-

ments vorhergehen müsse, oder ob nicht Gott mit seinem Geben den Anfang machen kann. Man denke an die Kindertaufe.

reichung vom Wort unterschieden bleibt, und das Wort eben nur die Bedeutung hat, uns zu sagen, welche ihrem Wesen nach schlechthin verborgen bleibende, schlechthin nicht in unsere Erfahrung und Wahrnehmung tretende Mittheilung, an Brod und Wein geknüpft, sich vollzieht. Nichtsdestoweniger bleibt die nothwendige Bedeutung des Glaubens zur segensreichen Aneignung bestehen. Durch den Glauben an das Wort werden wir dessen gewiß, was nach dem Wort im Abendmahl sich vollzieht, und so ist, was in schlechthin verborgener Weise geschieht, durch den Glauben erst für uns da, daß wir im Geist uns darin freuen, dadurch gestärkt, tiefer mit Christo geeinigt werden. Allein vom Glauben an das Wort verschieden ist der geheimnißvolle Vorgang der sacramentlichen Mittheilung selbst, das Eingehen der Abendmahlsgabe in uns (manducatio oralis).

Obwohl übrigens noch nicht sicher das Verhältniß zwischen der justificatio selbst und dem Wort, welches uns dieselbe offenbar macht, erfaßt ist, so steht doch auf's Hellste erkannt bereits im Mittelpunkte, daß die Sündenvergebung, damit die wahre justificatio zu unserem Heil, erst wirklich unser wird durch den Glauben an das Wort Christi, das uns sagt, daß uns die Sünden vergeben sind. Es ist nicht zu übersehen, daß uns in der Schrift an Cajetan mit diesem Satze zugleich bereits der mit Nachdruck betonte Satz von der „sola fides" entgegentritt („per solam fidem", „Quia sola fides verbi Christi justificat"), und daß zugleich überhaupt das nothwendige Zusammen von Wort und Glaube, die nothwendige Bezogenheit beider auf einander ausgesprochen ist.

Am reinsten liegt die Lehre Luther's von der sola fides justificans, wie sie sich in der oben dargelegten Weise in den Kämpfen des Jahres 1518 entwickelt hatte, in dem gegen Ende dieses Jahres erschienenen Sermon von der Buße vor. (Vgl. Erl. Ausg. Bd. 20. S. 179.) Mit Recht sagt Löscher (a. a. O. II. S. 512) von diesem Sermon: „Etwan im Monat Novembris mag die herrliche Predigt Lutheri von der Buße

in den Druck kommen sein, als eine Frucht seiner bisherigen vielen Meditationen über diesen Hauptpunkt." Wir theilen daraus folgende Stellen mit, worin die Bedeutung des der Sündenvergebung auf das Wort Gottes hin gewißgewordenen Glaubens für die Wiedergeburt, also der Mittelpunktsgedanke der evangelischen Wiedergeburtsordnung in hellster Weise dargelegt ist.

„Vergebung der Schuld oder himmlischer Ablaß legt ab die Furcht und Blödigkeit des Herzens gegen Gott, und machet leicht und fröhlich das Gewissen innerlich, versöhnet den Menschen mit Gott. Und das heißt eigentlich und recht, die Sünde vergeben, daß den Menschen seine Sünden nicht mehr beißen noch unruhig machen, sondern eine fröhliche Zuversicht überkommen hat, sie seien ihm von Gott immer und ewiglich vergeben." „— — ohne fröhlich Gewissen und leichtes Herz zu Gott (d. i. ohne Vergebung der Schuld) mag Niemand selig werden." „Zu solcher Vergebung der Schuld, und das Herz zu stillen vor den Sünden, sind mancherlei Wege und Weise. Etliche vermeinen durch Briefe und Ablaß das auszurichten, laufen hin und her, zu Rom, zu St. Jacob, lösen Ablaß hier und da; das ist alles umsonst, und ein Irrthum. Es wird dadurch viel ärger; denn Gott muß selber die Sünde vergeben und dem Herzen Friede geben. Etliche mühen sich mit vielen guten Werken, auch zu viel fasten und arbeiten, daß etliche ihren Leib darob zerbrochen und tolle Köpfe gemacht haben, daß sie vermeinet, also mit Gewalt der Werke ihre Sünde abzulegen, und Ruhe dem Herzen zu machen. Diesen beiden gebricht, daß sie vor wollen gute Werke thun, ehe die Sünden vergeben sind; so doch wiederum vor die Sünden vergeben sein müssen, ehe gute Werke geschehen: und nicht die Werke austreiben die Sünde, sondern die Austreibung der Sünde thut gute Werke. Denn gute Werke müssen geschehen mit fröhlichem Herzen und gutem Gewissen zu Gott, d. i. in der Vergebung der Schuld." „Der richtige Weg und die richtige Weise, ohne welche keine andere zu finden, ist das hochwürdige, gnadenreiche, heilige Sacrament der Buße, welches Gott zu Trost allen Sündern gegeben hat, da er St. Peter, an Statt der ganzen christlichen Kirchen, die Schlüssel gab, und sprach Matth. 16, 19: „Alles was du auf Erden binden wirst, soll auch im Himmel gebunden seyn. Und alles, was du auf Erden lösen wirst, soll auch los seyn im Himmel." Diese heilige, tröstliche, gnadenreiche Worte Gottes muß ein jeglich Christenmensch tief und wohl zu Herzen nehmen, und mit großem Dank in sich bilden. Denn hierinne liegt das Sacrament der Buße, Vergebung der Sünde, Trost und Friede des Gewissens, alle Freude und Seligkeit des Herzens, wider alle Sünde, wider alle Erschreckung des Gewissens, wider Verzweiflung und Anfechtung der Pforten der Höllen."

„Nun sind drei Dinge in dem heiligen Sacrament der Buße. Das erste ist die Absolution; das sind Worte des Priesters, die zeigen an, sagen und verkündigen dir, du seiest los, und deine Sünde seye vor Gott vergeben, nach Laut und Kraft der obgesagten Worte zu St. Petro. Das andere ist die Gnade, Vergebung der Sünde, der Friede und Trost des Gewissens, wie denn die Worte lauten. Darum heißt es ein Sacrament, ein heilig Zeichen, daß man die Worte höret äußerlich, die da bedeuten die geistlichen Güter inwendig, davon das Herz getröstet wird und befriedet. Das dritte ist der Glaube, der da festiglich dafür hält, daß die Absolution und Worte des Priesters seyn wahr, in der Kraft der Worte Christi: „Alles, was du lösest, soll los sein ꝛc." „Und an dem Glauben liegt es alles mit einander, welcher allein macht, daß die Sacramente wirken, was sie bedeuten, und alles wahr wird, was der Priester sagt; denn wie du glaubest, so geschiehet dir. Ohn welchen Glauben alle Absolution, alle Sacramente umsonst sind, ja, mehr schaden denn frommen." „Daraus folget zum ersten, daß die Vergebung der Schuld und das himmlische Ablaß wird niemand gegeben, um der Würdigkeit willen seiner Reu für die Sünde, noch um der Werke willen der Genugthuung; sondern allein um des Glaubens willen, auf die Versprechung oder Verheißung Gottes: „Alles, was du lösest, soll los sein ꝛc." Wiewohl die Reue und gute Werke nicht nachzulassen sind, ist doch auf sie keinerlei Weise zu bauen, sondern allein auf die gewissen Worte Christi, der dir zusagt: Wenn dich der Priester löset, sollst du los seyn. Deine Reue und Werke mögen dich trügen, und der Teufel wird sie gar bald umstoßen im Tode und in der Anfechtung; aber Christus, dein Gott, wird dir nicht lügen noch wanken, und der Teufel wird ihm seine Worte nicht umstoßen. Und bauest du darauf mit einem festen Glauben, so stehest du auf dem Fels, dawider die Pforten und alle Gewalt der Höllen nicht mögen bestehen, Matth. 16, 18." „Die Priester, Bischöfe, Päpste, sind nur Diener, die dir das Wort Christi vorhalten, darauf du dich wagen und setzen sollst mit festem Glauben, als auf einen festen Fels, so wird dich das Wort behalten, und müssen deine Sünden also vergeben werden." „— — folget mehr, daß in dem Sacrament der Buße und Vergebung der Schuld nichts mehr thut ein Papst, Bischof, denn der geringste Priester; ja, wo ein Priester nicht ist, eben so viel thut ein jeglich Christenmensch, ob es schon ein Weib oder Kind wäre. Denn welch Christenmensch zu dir sagen kann: Dir vergiebt Gott deine Sünde im Namen Christi ꝛc., und du das Wort kannst fahen mit einem festen Glauben, als spräche es Gott zu dir: so bist du gewiß in demselben Glauben absolvirt. So ganz und gar liegt all Ding am Glauben auf Gottes Wort. Denn der Papst, Bischof, Priester mögen zu deinem Glauben nichts thun, so mag auch keiner für den anderen besser Gottes Wort führen, denn das gemeine, das er zu Petro sagt: Was du auflösest, soll los sein. Das Wort muß in aller Absolution sein, ja alle Absolution hangen darinnen."

„Sind etliche, die uns gelehret haben, man soll und muß der Absolution ungewiß sein, und zweifeln, ob wir zu Gnaden aufgenommen und die Sünden vergeben sind, darum, daß wir nicht wissen, ob die Reue genugsam sey oder für die Sünde genug geschehen, der Unwissenheit halben auch der Priester nicht möge gleich würdige Buße aufsetzen. Hüte dich vor diesen verführischen unchristlichen Plauderern. Der Priester muß ungewiß seyn an deiner Reue und Glauben, da liegt auch nichts an. Es ist ihm gnug, daß du beichtest und eine Absolution begehrst; die soll er dir geben, und ist dir sie schuldig. Wie aber die gerathen werde, soll er Gott und deinem Glauben lassen befohlen seyn. Du sollst aber nicht allererst disputiren, ob deine Reue genugsam sey oder nicht; sondern deß gewiß seyn, daß nach alle deinem Fleiß deine Reue ungnugsam sey, und darum zu Gottes Gnaden fliehen, sein gnugsam gewisses Wort im Sacrament hören, mit freiem, fröhlichem Glauben aufnehmen und gar nicht zweifeln, du seyst zu Gnaden kommen: nicht durch deine Verdienste oder Reue, sondern durch seine gnädige, göttliche Barmherzigkeit, die dir lauter umsonst Vergebung der Sünde zusagt, anbeut und erfüllet. Auf daß du also nicht auf dich und dein Thun, sondern auf deines lieben Vaters im Himmel Gnade und Barmherzigkeit lernest prachten und pochen, wider alle Anfechtung der Sünde, des Gewissens und der Teufel. Darnachhin reue so vielmehr, und thue gnug, wie du kannst; lasse nur diesen bloßen Glauben der unverdienten Vergebung, in Worten Christi zugesagt, vorgehen und Hauptmann im Felde bleiben." „Daß nicht abermal jemand mir Schuld gebe, ich verbiete gute Werke, so sage ich: Man soll mit allem Ernst Reu und Leid haben, beichten, und gute Werke thun. Das lehre ich aber, wie ich kann, daß man den Glauben des Sacraments lasse das Hauptgut seyn, und das Erbe, dadurch man Gottes Gnade erlange, und darnach viel Gutes thue, allein Gott zu Ehren und dem Nächsten zu Nutz; und nicht darum, daß man sich darauf verlassen soll, als genugsam für die Sünde zu bezahlen. Denn Gott giebt umsonst frei seine Gnade, so sollen wir auch umsonst frei wiederum ihm dienen."

Aufs Bestimmteste erfaßt ist bereits die evangelisch-neue Erkenntniß von der Befriedung des Herzens durch die Vergebung der Sünden, die allein durch den Glauben an das Wort Christi zum Trost des Gewissens angeeignet wird. In ihrem Mittelpunkte ist die evangelische Wiedergeburtsordnung klar erkannt. Im Mittelpunkte des Wiedergeburtsprocesses als das, wodurch die Person zur neuen Creatur vor Gott wird, steht nicht mehr die Eingießung der Liebe, sondern der Glaube, der Glaube allein, und zwar der aneignende Glaube, der als gewisser Glaube an das Wort Christi der Sündenvergebung

gewiß wird, wodurch das Gewissen vor Gott frei und fröhlich und das Herz inwendig neu wird, so daß der so mit Gott versöhnte Mensch umsonst und frei Gott wieder diene, der ihm frei und umsonst in der Vergebung der Sünden die Gnade geschenkt hat. Man könnte meinen, die evangelische Lehrentwickelung Luther's sei damit an ihrem Ziele angelangt, habe wenigstens damit bereits die genugsame Grundlage für die positive Ausentwickelung des Systems der evangelischen Lehre gewonnen. Allein aus unserer obigen Untersuchung geht mit größter Bestimmtheit das Gegentheil hervor; es hat sich uns gezeigt, daß mit dieser Lehre vom Glauben, der der Sündenvergebung gewiß wird und so im Mittelpunkte der conversio steht, noch keineswegs das Gebiet der „gratia prima justificans" seine evangelische Durcharbeitung gefunden hat. Dieser gratia prima justificans aber gehört die Entstehung der fides an, die Luther von dem Gewißwerden derselben auf Grund des Wortes Gottes unterschied. In dem Glauben, welcher der Sündenvergebung, der justificatio gewiß wird, vollendet sich die conversio der Person, indem durch denselben die (vorher verborgen in uns gegenwärtige und wirkende) Gnade erst wirklich unser, unser persönlicher Besitz wird; aber damit beginnt, wie Luther in dieser Zeit lehrt, die conversio, die justificatio nicht, es geht vielmehr das Wirken der Gnade in uns voraus, durch welches auch die fides gewirkt wird, die auf Grund des geglaubten Wortes Christi gewiß werden soll. Und über diese gratia prima justificans, somit über die Entstehung des Glaubens, das Wirken der Gnade zur neuen guten Beschaffenheit des Herzens, lehrt Luther noch so, daß zugleich der Gedanke der gratia infusa festgehalten wird. So haben da noch immer die alten Fassungen Augustin's und der mittelalterlichen Lehre unmittelbare Macht über Luther, seine Lehre steht da, trotz der so hell in den Mittelpunkt getretenen Erkenntniß von der gewißwerdenden fides und ihrer Bedeutung für den Wiedergeburtsproceß, noch immer dem Falschen in der früheren Lehre über das Wirken der Gnade

offen. Das Wirken der Gnade zum Zustandekommen der Wiedergeburt und des Glaubens selbst liegt noch nicht in dem Wort, mit dem der Glaube zunächst nur als gewißwerdender, nicht seiner Entstehung nach, in nothwendige Verknüpfung gebracht ist. Die Frage, wie die Wiedergeburt, die im gewißwerdenden Glauben nur ihren Vollendungspunkt hat, überhaupt durch das Wirken der Gnade zu Stande komme, ist noch nicht beantwortet, und die weitere Entwickelung der Lehre Luther's wird es zeigen, was das zu bedeuten hat.

Zur abschließlichen Charakterisirung des Standes der Lehre Luther's in der ersten Zeit nach den Ablaßthesen möge hier zuletzt noch die Darstellung der Lehre Luther's Platz finden, wie sie im Commentar zum Galaterbriefe vorliegt. Dieser Commentar in seiner ersten Gestalt — wohl zu unterscheiden von einer bekannteren viel späteren Auslegung dieses Briefes — war unter den Kämpfen des Jahres 1518 entstanden und ist im Sommer 1519 gedruckt. Er repräsentirt somit keinen weitern Fortschritt der Lehre über das hinaus, was wir bereits kennen; aber die Lehre Luther's in ihrer damaligen Gestalt liegt mehr als Ganzes in demselben vor. Auch in dieser Schrift tritt uns das Neben- und Ineinander der beiden Gedankenreihen, der augustinisch-mystischen und evangelisch-neuen, entgegen, von denen Luther's Lehrentwickelung beherrscht war. Und obwohl der Durchdringungsproceß beider bereits bestimmt eingeleitet ist, so fehlt doch noch viel daran, daß derselbe sein Ziel erreicht hätte. Weder die reine Aneignung des Wahren im Augustinismus und in der Mystik auf der evangelisch-neuen Grundlage noch die Ausscheidung des Falschen darin ist bereits vollzogen. Dabei treten auf diesem Stadium des Durchdringungsprocesses, wie es durch den Commentar zum Galaterbriefe repräsentirt ist, Combinationen des Alten und Neuen auf, die ein unreines Resultat geben, die daher im weitern Gange

der evangelischen Lehrentwickelung wieder beseitigt werden mußten, und dann von gewissen Seiten festgehalten die Ursache von Lehrverwirrungen und damit von großen Hemmnissen für die Entwickelung der Reformation und ihrer Lehre zur evangelischen Reinheit geworden sind. Der Commentar hat sehr rasch eine sehr weite Verbreitung und einen sehr großen Einfluß gewonnen, und so erlangte die vorübergehende Lehrgestaltung, die in demselben ihren Ausdruck gefunden hatte, eine von Luther und seiner weiteren Lehrentwickelung bis auf einen gewissen Punkt unabhängige Macht.

Es ist von Interesse, historischem wie dogmatischem, durch eine genauere Analyse der Lehre Luther's im Commentar zum Galaterbriefe die eigentliche Bedeutung der einzelnen Momente der Lehre, wie sie hier vorliegt, nach ihrer Beziehung zur evangelischen Wahrheit festzustellen. Die Darstellung der Lehre, wie sie in dieser Schrift vorliegt, ist übrigens dadurch erschwert, daß Beides, der Augustinismus und das Evangelisch-Neue, sich vielfach durchdringen, so daß einerseits in den Stellen, wo der Augustinismus vorschlägt, nicht selten auch das Evangelisch-Neue durchscheint, und daß andererseits auch solche Stellen, in denen das Evangelisch-Neue hervortritt, nicht immer frei sind von dem Unangemessenen der augustinischen Hüllen. Es gilt auch hier, was schon früher darüber gesagt ist, daß es im Zusammenhange des Ganzen oft kaum möglich ist, zu entscheiden, wie weit Luther die augustinischen Formeln in ihrem ursprünglichen Sinne meint, oder wie weit er sie unmittelbar mit einem neuen evangelischen Sinne erfüllt. Daß Luther's Kritik auch Augustin gegenüber bereits bestimmter wach ist, geht aus einem Urtheile über Augustin hervor, welches diese Schrift enthält. Zu Gal. 2, 16 heißt es, den Sinn dieses Verses, der die justificatio ex fide der justificatio ex operibus entgegensetze, hätten die alten Ausleger nicht zu erfassen vermocht, bis auf den einen Augustinus. Und auch der, fügt Luther hinzu, nicht in allen Stellen, sondern da, wo er mit den Pelagianern, den Feinden

der Gnade Gottes, kämpfe. Mit dem kritischen Verhalten Luther's gegen Augustin spricht sich in diesen Worten zugleich das bestimmte Bewußtsein aus, daß es Augustin's Gegensatz gegen den Pelagianismus ist, worin Augustin mit der evangelischen Wahrheit zusammentrifft. —

Indem wir zur Darstellung der Lehre im Commentar zum Galaterbriefe übergehen, bemerken wir zunächst, daß sich auch hier Luther's evangelische Erkenntniß des Gegensatzes von Geist und Fleisch sehr bestimmt ausspricht, womit die richtigere Erfassung des Wesens der Erbsünde gegeben war, und welche der so bedeutungsvollen Lehre von der poenitentia perpetua zu Grunde lag. Zu Gal. 5, 17 (vgl. Erl. Ausg. Comment. in ep. ad Gal. tom. III. S. 418)*) heißt es:

„Ego mea temeritate carnem, animam et spiritum *prorsus non separo*. Non enim caro concupiscit, nisi per animam et spiritum, quo vivit; sed spiritum et carnem intelligo *totum* hominem, maxime ipsam animam." „— — idem homo, eadem anima, idem spiritus hominis, quia affectu carnis mixtus et vitiatus est, quatenus sapit, quae dei sunt, spiritus est, quatenus carnis movetur illecebris, caro est, quibus si consenserit, totus caro est, ut Gen. 8 (v. 21.) dicitur. Rursum, si consenserit totus legi, totus spiritus est, quod fiet, quando corpus erit spirituale. Non ergo duo isti homines diversi imaginandi sunt, sed velut crepusculum matutinum, quod neque dies neque nox est, utrumque autem dici potest, magis autem dies, ad quam de tenebris noctis vergit." — — „Totus homo est, qui castitatem amat, idem totus homo illecebris libidinis titillatur. Sunt duo toti homines, et unus totus homo: ita fit, ut homo sibi ipsi pugnet contrariusque sit, vult et non vult. Atque haec est gloria gratiae dei, quod nos fecit nobisipsis hostes etc."

Je bestimmter uns aber hier diese richtige Erkenntniß des Gegensatzes von Geist und Fleisch entgegentritt, desto mehr muß es auffallen, wenn Luther, wie wir sehen werden, an einigen Stellen dieser Schrift, in denen überhaupt die evangelisch-neue Erkenntniß zurückgedrängt und durch das Alte verhüllt ist,

*) Unsere Citate stützen sich auf ein auf der göttinger Bibliothek befindliches Exemplar einer Originalausgabe des Commentars vom Jahre 1519.

auch hinter diese evangelische Erkenntniß des Gegensatzes von Geist und Fleisch zurückfällt.

Was nun die Lehre von der „justificatio" in dieser Schrift betrifft, so ist die Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben, der Satz des Apostels: „justus ex fide vivit" recht eigentlich das Grundthema, das durch Alles hindurchgeht. Um diesen Satz in ein helles Licht zu stellen, ist der Commentar zum Galaterbriefe verfaßt, und das ist die reformatorische Bedeutung desselben. Man würde sich jedoch sehr getäuscht finden, wenn man, etwa von dem Sermon von der Buße aus voreilig schließend, den Commentar mit der Erwartung zur Hand nähme, daß man darin die Reinheit und Klarheit der evangelischen Rechtfertigungslehre herrschend finden werde. Man vergesse nie, wie auch Augustin lehrt, daß die Gerechtigkeit allein durch den Glauben erlangt werde, daß der Gerechte aus dem Glauben lebe.

Es finden sich nicht selten Aussprüche in dieser Schrift, welche die justificatio ganz augustinisch beschreiben, indem die fides nur als fides orans in Betracht gezogen und die conversio des Herzens in die Eingießung der Liebe gesetzt wird. Zu 2, 19 (Erl. Ausg. a. a. O. S. 238 f.) heißt es:

„Lex spiritus (das Gesetz des Geistes) est, quae nullis prorsus scribitur literis, nullis prorsus verbis, nullis cogitatur cogitationibus: sed est *ipsa viva voluntas* vitaque experimentalis, res quoque ipsa, quae scribitur *digito solo dei* in cordibus, Rom. 5 (v. 5): Charitas dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum S., de qua et Jerem. 31 (v. 33.), ut Heb. 8. (v. 10) adducit Apostolus: Dabo leges meas in mentes eorum et in corda eorum superscribam eas. Haec, inquam, intellectualis lux mentis et flamma cordis est lex fidei, lex nova, lex Christi, lex spiritus, lex gratiae, justificans, omnia implens, et carnis concupiscentias crucifigens. Ita et b. Aug. pulcre hoc loco dicit: Ipsam quodammodo legem vivit, qui cum dilectione justitiae juste vivit. Nota: cum dilectione justitiae: hanc enim natura nescit, sed *fides eam impetrat*. Sic 2. Cor. 3 (v. 3): Epistola estis Christi, ministrata a nobis, scripta autem non atramento sed spiritu dei vivi, non in tabulis lapideis sed in tabulis cordis carnalibus."

Den Begriff der christlichen Freiheit definirt Luther zu 5, 1 (Erl. Ausg. a. a. O. S. 364 f.) so:

„Libertas enim humana est, quando non mutatis hominibus, leges mutantur. At christiana libertas est, quando non mutata lege mutantur homines, ut lex eadem, quae prius libero arbitrio odiosa fuit, jam diffusa per spiritum s. charitate in cordibus nostris jucunda fiat. Hac libertate fortiter et pertinaciter standum docet, quia Christus pro nobis legem adimplens et peccatum exsuperans spiritum charitatis in corda eorum, qui credunt in eum, mittit, *quo efficiuntur justi* et leges amatores, non suis operibus, sed gratuita Christi largitione. Etc."

Zu 5, 21 (Erl. Ausg. a. a. O. S. 429 f.) wird der Satz, daß der Glaube allein „justificat" (gerecht macht), so erläutert:

„Jam vides, quod non sufficit sola fides, et tamen sola fides justificat, quia, si vera est, impetrat spiritum charitatis. Spiritus autem charitatis haec omnia fugit, ac sic legem implet et regnum dei consequitur. Proinde totum fidei tribuendum, fides autem verbo, verbum autem divinae misericordiae mittentis verbi apostolos et praedicatores, ut sit omnis sufficientia nostra ex deo, a quo venit omne donum et datum optimum. Haec sunt, quae in populo tractari oportuit, et eo ordine tractari, quo ab Apostolo traduntur, ut primum de suis viribus desperantes verbum fidei audiant, audientes credant, credentes invocent, invocantes exaudiantur, exauditi spiritum charitatis accipiant, accepto spiritu spiritu ambulent, et desideria carnis non perficiant, sed crucifigant, crucifixi cum Christo resurgant, et regnum dei possideant."

Zu 1, 13. 14 (Erl. Ausg. a. a. O. S. 176 f.), wo Luther über den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium handelt, sagt er:

„Lex — — litera est et literalis traditio, neque vivificans neque justificans, ut abunde probat b. Aug. de spir. et lit., sed occidens et peccatum faciens abundare. Quantumcumque enim doceatur aut observetur, non per hoc cor ipsum purificatur."

Aber eben darauf, daß das Herz rein gemacht werde, komme es an; so lange das nicht der Fall sei, sei auch das Gute nur äußerer Schein, wofür Luther wieder auf Augustin (de nupt. et concup.) verweist.

„Ab hac igitur impuritate cordis nihil nisi fides liberat, ut Act. 15 (v. 15.): Fide purificans corda eorum etc." — — „Quare nisi doctrina fidei, qua cor purificatur et justificatur, reveletur, omnis omnium praeceptorum eruditio literalis et paterna traditio est. Praeceptum enim docet, quae sint facienda. Quae cum fuerint impossibilia, doctrina fidei

(i. e. Evangelium) docet, quo modo fiant possibilia. Haec enim docet ad gratiam dei confugere et *implorare ipsummet deum, magistrum et doctorem, qui digito sui spiritus scribat in corda nostra suas literas vivas et luculentes et ardentes,* quibus illuminati et accensi clamemus: Abba, pater. Et haec non est paterna, sed divina eruditio."

Alle diese Stellen sind rein augustinisch. Wie in allen vom Glauben nur insofern die Rede ist, als er durch sein Bitten es erlangt, daß Gott durch den Finger seines Geistes seinen Willen in unser Herz schreibe, die Liebe in unserm Herzen ausgieße, so tritt uns auch in allen diesen Stellen der augustinisch-römische Begriff des justificare im Sinn von „gerechtmachen" entgegen und der evangelische Begriff des justificare im Sinn von Gerechterklären, Rechtfertigen ist ihnen fremd.

Nahe verwandt den eben angeführten Stellen und ebenfalls dem augustinischen Standpunkte angehörig, nur schon mit mehr mystischer Färbung, sind solche Aussprüche, in denen Luther den Satz, daß wir durch den Glauben allein gerecht werden, dahin erklärt, daß der Mensch durch den Glauben mit Aufgebung alles eigenen Thuns Christum erfasse, damit nun Christus Alles in ihm thue. Zu 5, 4 (Erl. Ausg. a. a. O. S. 373 f.) sagt er:

„Vides ergo, quam constanter Apostolus *sola fide nos justificari* contendat, et *opera* non esse justitiae parandae principia, sed jam partae officia et augendae ministeria." — — „Vult dicere: otiosi, inanes, vacui estis opere Christi (wenn ihr in Werken geschäftig seid, seid ihr leer des Werkes Christi — so versteht Luther das „κατηργήθητε ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ", das die Vulg. durch: evacuati estis a Christo übersetzt), et Christi *opus* non est in vobis, siquidem (ut supra dictum est) christianus non vivit, non loquitur, non operatur, non patitur, sed Christus in eo. Omnia *opera ejus* sunt *opera Christi:* tam inaestimabilis est gratia fidei. Qui ergo in legem transfertur, jam ipse in se vivit ipso, suum opus, suam vitam, suum verbum exercet, i. e. peccat et legem non implet, otiosus est in Christo, Christus non habitat in eo, nec utitur eo, agitque pessimum et infelix quoddam sabbatum ab operibus domini, cum contra sabbatissare deberet ab operibus suis, vacare et otiosus esse, ut opera domini in eo fierent, quod per sabbatum olim figuratum docet b. Aug. Igitur qui credit in Christum, evacuatur a seipso, fit otiosus ab operibus suis, ut vivat et operetur in eo Christus. Qui lege quaerit justificari, evacuatur a Christo, fit otiosus ab operibus dei, ut vivat et operetur in seipso, h. e. pereat et perdatur."

Allerdings hat der Glaube nach evangelischer Fassung das gänzliche Verzagen an der eigenen Kraft, das gänzliche Absterben der Buße von der sündigen Selbstheit zur nothwendigen innern Voraussetzung. Allein es ist der Cardinalsatz der Mystik und widerspricht der evangelischen Wahrheit, wenn das Gerechtwerden durch den Glauben allein darin gesehen wird, daß Christus, den der Mensch im Glauben erfasse, der Wirkende im Menschen werde, so daß nun nicht der Mensch wirke, sondern seine Werke Christi Werke seien.

Diesem augustinisch-mystischen Standpunkte gehört es auch an, wenn es zu 2, 21 (Erl. Ausg. a. a. O. S. 248) heißt:

„Justitia est fides Jesu Christi, seu virtus, qua creditur in Jesum Christum, ut Rom. 10 (v. 10.): Corde creditur ad justitiam. Id est: si quis velit justus esse, credat necesse est corde in Christum." — — „Jam sequitur, quod justus per fidem nulli dat, quod suum est per seipsum, sed *per alium*, scilicet Jesum Christum, qui solus ita justus est, ut omnibus reddat, quod reddendum est, immo omnia ei debent. Qui autem in Christum credit et *spiritu fidei unus cum eo factus est*, jam non solum satisfacit omnibus, sed id quoque efficit, ut omnia sibi debeant, *habens cum Christo omnia communia*. Peccata sua jam non sua, sed Christi sunt. At in Christo peccata justitiam vincere non possunt, sed vincuntur, ideo in ipso consumuntur. Rursum, justitia Christi jam non tantum Christi, sed sui Christiani est. Ideo non potest ulli debere ut a peccatis opprimi tanta fultus justitia."

Es ist damit folgende Stelle zu 2, 16 (Erl. Ausg. a. a. O. S. 221 f.) zu vergleichen:

„Fides, inquam, in *nomen domini* est intelligentia legis, finis legis, et prorsus omnia in omnibus. At *in Christum* posuit hoc *nomen suum*, sicut per Mosen praedixit." — — „Immo cum sit (nämlich fides) in Christum et nomen ejus (quod est justitia) fit, ut Christi et christiani justitia sit una eademque ineffabiliter sibi conjuncta. Christo enim scaturit et ebullit, sicut Joan. 4 (v. 14): Aquam, quam ego dabo, fiet in eo fons aquae vivae salientis in vitam aeternam. Ita fit, ut sicut alieno peccato omnes facti sunt peccatores, ita aliena justitia omnes fiunt justi."

Der uns hier entgegentretende altkirchliche Satz, daß uns, wenn wir durch den Glauben mit Christo geeinigt sind, dann Alles gemein ist mit Christo, so daß nun das Unsere, wie un-

sere Sünde, Christi ist, und was Christi ist, wie seine Gerechtigkeit, unser wird, — ein Satz, der bekanntlich oft in Luther's Schriften wiederkehrt — enthält in der mystischen Allgemeinheit und Unbestimmtheit seiner Fassung noch nichts von der bestimmten evangelischen Erkenntniß über die Art, wie wir durch den Glauben eins mit Christo werden und wie das, was wir von Christo zum Heil empfangen, unser wird. Während in augustinischer Weise die incorporatio in Christus durch den Glauben in ganz allgemeiner Fassung so in den Anfang gesetzt wird, daß sie dem Unserwerden dessen, was in Christo für uns da ist, vorangeht, wird dieses Unserwerden der Gnadengaben in mystisch unmittelbarer Weise, als ein Ueberfließen auf uns, gefaßt, nach dem Worte des Herrn, worin er unter dem Bilde des Wassers von seiner Mittheilung zum Heil und Leben spricht. Der Glaube, durch welchen wir mit Christus eins werden, wie Luther ihn hier faßt, ist nicht die fides justificans, wie sie nach evangelischer Lehre die Sündenvergebung im Worte aneignet; die Incorporation in Christus durch den Glauben, wie sie hier von Luther gefaßt wird, geht als Voraussetzung dem voran, daß dann auch Christi Gerechtigkeit den Christen wird, und davon, daß wir durch den Glauben der Sündenvergebung um des Verdienstes Christi willen gewiß werden, also von dem aneignenden Glauben der evangelischen Lehre ist hier mit keinem Worte die Rede.

Die auch auf dem evangelischen Standpunkte zu bewahrende Wahrheit, daß das neue Leben ein von Gott uns gegebenes, von Gott in uns gewirktes ist, nicht in uns, sondern in Gott und seinem Thun seinen Grund hat und immerdar behält, muß ja nothwendig an sich und somit in allgemeinen Formeln ihren Ausdruck finden, die von der Heils- und Wiedergeburtsordnung im Einzelnen absehen und das Ganze in seiner einheitlichen Totalität als Werk Gottes in uns ins Auge fassen, und an denen bekanntlich das vierte Evangelium so reich ist. Insofern also die oben angezogenen Aussprüche Luther's

diese Wahrheit zum Ausdruck bringen sollen, widersprechen sie der evangelischen Wahrheit nicht, wenn sie auch die neue evangelische Erkenntniß über die Heils- und Wiedergeburtsordnung im Einzelnen nicht zum Ausdruck bringen. Aber in jenen Stellen spricht sich zugleich, wie wir gesehen haben, eine solche bestimmte Fassung der Heils- und Wiedergeburtsordnung aus, welche im Gegensatze gegen die evangelische Wahrheit steht. Wir fügen in dieser Beziehung noch die folgenden Bemerkungen hinzu. Wir wissen bereits, daß Luther zwischen fides und fides, zwischen dem Entstehen und zwischen dem Gewißwerden der fides unterschied und so die Ordnung der Entstehung der Wiedergeburt in uns unter den Gesichtspunkt einer Entwickelung ex fide in fidem stellte, und es ist auch schon früher auf das Wahre hingewiesen, was in dieser Fassung liegt. Was nun Luther in augustinischen, der evangelischen Wahrheit fremden Fassungen über den Glauben im Allgemeinen sagt, durch welchen der Mensch Christo incorporirt werde, so daß nun, was Christi ist, des Menschen werde, und was er weiter über die Bedeutung der fides sagt, die durch ihr Bitten die justificatio durch die Gnade erlangt, das wird man dem Zusammenhange der Lehrgedanken Luther's gemäß beziehen müssen auf die „fides ante sacramentum“, auf die „gratia prima justificans.“ Es kann der Glaube der Sündenvergebung um Christi willen nicht gewiß werden, wenn nicht zuvor durch das Gesetz dem Menschen die Sünde zur Sünde gemacht und die Angst über die Sünde in ihm erregt ist, und wenn nicht zugeich zuvor durch die Verkündigung von Gott, von seinen ewigen Gütern, von seiner Gnade gegen die Sünder in den verlangenden Herzen der Glaube geweckt wird. Es muß zuvor der sündige, von Gott getrennte Mensch unter das unzertrennliche Ganze der Offenbarung Gottes in Gesetz und Evangelium gestellt sein, wodurch Gott zur Buße und zum Glauben, zu Beidem in unauflöslichem Zusammen, wirkt: erst dann kann der so entstehende bußfertige Glaube die Sündenvergebung um Christi willen erfassen und ihrer zum

Trost und zur Wiedergeburt des Lebens gewiß werden.*) Allein es ist dieses vorangehende Wirken Gottes zur Buße und zum Glauben, dieses Entstehen des bußfertigen Glaubens nicht aufzufassen als die der Aneignung der Gnadengüter in Christo vorangehende Incorporation in Christus und so die unio mystica zwischen dem Menschen und Christus als eine durch den Glauben im Allgemeinen vollzogene in den Anfang zu setzen, auf welche sich dann erst das Unserwerden dessen, was Christi ist, gründen soll. Der Mensch bleibt der unversöhnte, der unwiedergeborene, der von Gott getrennte, trotz alles jenes Gnadenwirkens zum bußfertigen Glauben in ihm, so lange, bis er im Glauben der Sündenvergebung um Christi willen, gewiß geworden und er dadurch aus der Schuld und der Angst der Sünde genommen und das Kind Gottes geworden ist, so lange, bis mit diesem Glauben, der der Sündenvergebung und mit derselben der Gnade Gottes überhaupt gegen ihn gewiß geworden ist, der neue gewisse Geist der Kinder Gottes dem Menschen geworden und so die Person vor Gott zur neuen Person geworden ist. Eins mit Gott, eins mit Christo werden wir allein durch den der Sündenvergebung gewiß werdenden Glauben. Gottes Barmherzigkeit in Christo und sein Gnadenwirken kann, ja muß sich uns früher zugewendet haben und zu unserm Heil in uns wirkend geworden sein: aber wir erfassen ihn, daß wir nun eins geworden sind mit ihm,

*) Wir machen darauf aufmerksam, daß es charakteristisch für Luther's Lehre ist, Buße und Glaube stets als innerlich eins festzuhalten. Buße und Glaube sind nur die zwei Seiten einer Sache, die negative und die positive Seite derselben Grundgesinnung, die Buße das demüthige Absterben von der sündigen Selbstheit, der Glaube die demüthige Hingabe im Vertrauen zu Gott, als den Grund und Herrn des Lebens. Es kann das Eine nicht ohne das Andere in uns wirklich werden. Deshalb faßt Luther auch das Ganze unter dem Begriff der poenitentia zusammen. Diesem Verhältniß zwischen Buße und Glaube entspricht es, wenn Luther es auch als nothwendig erkennt und fordert, daß von Anfang an Gesetz und Evangelium in unauflöslichem Zusammen ihre Gnadenwirkung auf den Menschen ausüben müssen.

erst durch den Glauben, der der Sündenvergebung gewiß wird. Und weiter, was die Sätze von der fides orans betrifft, so ist es ja wahr, daß mit dem bußfertigen Glauben zunächst die Sehnsucht und das Verlangen nach dem verkündeten Heil in uns entsteht, daß sich der bußfertige Glaube zunächst suchend, verlangend, flehend zu dem Herrn der Gnade wendet, mit seinen Bitten sich vor ihm niederwirft und die Arme des Flehens nach ihm ausstreckt. Aber soweit dieser flehende bußfertige Glaube noch nicht gewiß geworden ist, daß uns die Sünden vergeben **sind**, gehört er der Entstehung des Glaubens an, wie sie der Wiedergeburt durch den rechtfertigenden Glauben vorhergeht. Und eben darauf, daß die Sündenvergebung und damit die Gnade und das Heil überhaupt unser **werde** von dem Herrn, und zwar durch den **gewissen** Glauben, muß das Flehen des sich zum Herrn wendenden bittenden Glaubens gerichtet sein. Sofern dagegen diesem bittenden Glauben schon eine Zuversicht zu dem Herrn des Heils zu Grunde liegt — und nur solche Zuversicht, wie schwach und unsicher sie auch sei, vermag zu bitten —, ist das Bitten bereits eine That und ein Zeichen des bereits in uns der Gnade des sündenvergebenden Gottes gewiß werdenden Glaubens, gehört er also bereits der Entstehung des der Gnade gewiß werdenden Glaubens an, in welchem wir wiedergeboren werden. So ist ja bis ans Ende dieses Lebens der Glaube in uns als ein solcher, der gewiß ist und immer des Gewißwerdens bedarf, hin- und herschwankend zwischen diesen beiden Polen, bald mehr in dem einen, bald mehr in dem andern. Daraus erklärt sich denn auch, daß in Luther's Lehrdarstellungen die Begriffe des bittenden Glaubens und des gewiß werdenden Glaubens in einander übergehen, daß Luther im bittenden Glauben den gewiß werdenden, aneignenden Glaubens findet. Es ist uns das bereits in Luther's Schrift an Cajetan entgegengetreten. Eine verwandte Stelle findet sich auch im Commentar zum Galaterbriefe, und diese Stelle wird so zugleich die geeignetste sein, um dem Zusammenhange der Lehr-

gedanken dieser Schrift gemäß zu denjenigen Ausführungen hinüberzuleiten, in denen sich das Evangelisch-Neue ausspricht.

Zu 2, 16 (Erl. Ausg. a. a. O. S. 217 ff.) unterscheidet Luther eine zwiefache Gerechtigkeit, die justitia ab extra, ab operibus, ex propriis viribus, die justitia humana, und die justitia ab intra, ex fide, ex gratia. Von der letztern heißt es dann zunächst, sie finde Statt, „ubi homo de priore justitia (der menschlichen) prorsus desperans, tamquam ab immundicia menstruatae, proruit ante deum, gemens humiliter peccatoremque sese confessus cum publicano dicit: Deus *propitius* esto mihi peccatori. Hic, inquit Christus, descendit *justificatus* in domum suam. Haec enim, quia est aliud nihil, quam invocatio nominis divini: Nomen autem dei est misericordia, veritas, justitia, virtus, sapientia, suique nominis accusatio: est autem nomen nostrum peccatum, mendacium, vanitas, stultitia etc." Indem da Alles auf die invocatio nominis divini zurückgeführt wird, sehen wir uns in Augustin's fides orans zurückgewiesen. Aber im weitern Verfolg wird der Sache eine ganz andere Wendung gegeben.

„Invocatio autem nominis divini, si est in corde et ex corde vere facta, ostendit, quod cor et nomen domini sunt unum simul et sibi cohaerentia. Ideo impossibile est, ut cor non participet ejusdem virtutibus, quibus pollet nomen domini. Cohaerent autem cor et nomen domini *per fidem*. Fides autem per verbum Christi, quo praedicatur nomen domini, sicut dicit: Narrabo nomen tuum fratribus meis."

Die Anrufung des Namens Gottes zeigt, daß bereits das Herz und der Name Gottes eins sind (cohaerent), und zwar durch den Glauben. Und deshalb (ideo) muß denn auch das Herz Theil haben an dem, was der Name Gottes in sich hält. Also die Aneignung ist zurückgeführt auf den Glauben selbst, der sich in der Anrufung manifestirt. Von diesem Glauben wird weiter gesagt, daß er durch das Wort Christi in uns ist, durch welches der Name Gottes verkündet wird. Also: durch den Glauben, der durch das Wort Christi in uns ist, und durch den wir eins sind mit dem „Namen" Gottes (d. i.

seiner Offenbarung), empfangen wir, was in dem Namen Gottes für uns enthalten ist. In dem bittenden Glauben ist der aneignende Glaube gefunden und geltend gemacht. Es heißt weiter:

„Sicut ergo nomen domini est purum, sanctum, verax, bonum etc., ita, si tangat, tangaturque corde (*quod fit per fidem*), omnino facit cor simile sibi. Sic fit, ut credentibus in nomine domini *donentur omnia peccata* et justitia ei imputetur propter nomen tuum, domine, quoniam bonum est, non propter meritum ipsorum, quoniam nec ut audierint, meruerunt. *Justificato autem sic corde per fidem*, quae est in nomine ejus, dat eis deus potestatem filios dei fieri, *diffuso mox spiritu sancto* in cordibus eorum, qui charitate dilatet eos ac pacatos hilaresque faciat, omnium bonorum operatores, omnium malorum victores, etiam mortis contemptores et inferni. Etc." „Igitur si te conscientia vexat et peccator es et quaeris fieri justus, quid facies? An circumspicies, quaenam opereris, aut quo eas? Non. Sed vide, ut nomen domini vel audias, vel recorderis, h. e. quod deus est justus, bonus, sanctus, et *mox huic adhaere, firmiter credens, cum esse tibi talem*, et simul tu jam talis es, similis ejus. Verum nomen domini nusquam clarius videbis quam in Christo: ibi videbis, quam bonus, suavis, fidelis, justus, verax sit deus, ut qui proprio filio non pepercerit. Hic te per Christum trahet ad seipsum. Sine hac justitia impossibile est cor mundum esse, ideo impossibile est justitiam hominum veram esse."

Da wird nun freilich zunächst der Glaube, durch den wir mit dem Namen Gottes zusammenhängen, auch nur als der allgemeine in den Anfang gestellt, als ein solcher, der mit und in dem „Namen" Gottes das Ganze der Heilsgnade erfaßt.*) Und dem entspricht es denn, wenn in mystisch-unmittelbarer Weise von der Umwandlung des Menschen gesprochen wird, welche vor sich geht, wenn der Name Gottes ihn berührt oder von ihm, durch den Glauben, berührt wird:

*) Diese Fassung tritt uns auch in folgenden Worten zu 4, 2 entgegen: „Vides ergo, quid sit per fidem Christi justificari, nempe per legem cognita iniquitate et infirmitate tua desperare de te, de viribus tuis, de scientia, de lege, de operibus, prorsus de omnibus, et cum tremore ac fiducia in humilitate implorare solius Christi dexteram seu manum mediatoris, *fortiter credens*, quod *gratiam consequaris*, sicut Rom. 10 ex Joële dicit: omnis qui invocaverit nomen domini, salvus erit."

denn eine mystisch-unmittelbare Fassung, die noch nichts von der bestimmteren evangelischen Erkenntniß der Heils- und Wiedergeburtsordnung enthält, ist es, wenn es heißt, dann, wenn der Mensch durch den Glauben mit ihm in Berührung getreten sei, mache der Name Gottes, welcher rein, heilig, wahrhaftig, gut u. s. w. ist, das Herz sich ähnlich. Aber indem Luther im Zusammenhange der angeführten Stelle seine Aufmerksamkeit zugleich der Aneignung der Gnade in Christo im Einzelnen zuwendet, treten die Grundlinien der evangelischen Wiedergeburtsordnung bestimmt genug hervor. Luther sagt, daß zuerst die Vergebung der Sünden gegeben und die Gerechtigkeit dem Menschen „imputirt" wird und zwar „propter nomen tuum, domine"; dann, nachdem so das Herz durch den Glauben gerecht geworden ist, wird weiter alsbald der Heil. Geist als Princip des neuen Wandels im Geiste in die Herzen Derer ausgegossen, die durch die Liebe weit und willig gemacht werden. Wir sehen vorerst noch über die Unsicherheit der Fassung im Näheren hinweg, wenn es heißt, daß das Herz durch den Glauben gerecht gemacht werde, da doch dadurch der Mensch vor Gott gerecht wird — es wird sich bald zeigen, was diese Unsicherheit zu bedeuten hat —, wenn ferner die Befriedung und das Fröhlichwerden im Geiste erst hinter die Ausgießung der Liebe gesetzt und wenn die Eingießung des Heil. Geistes mit der Ausgießung der Liebe im Unterschiede vom Glauben verbunden wird. Wir achten hier zunächst mehr auf den Fortschritt, der in dieser Ausführung vorliegt, vornehmlich auch insofern, als dieses Einzelne der Aneignung so in das Ganze eingeschoben wird, daß das Ganze und die Theile nicht mehr außer einander liegend erscheinen, sondern das Ganze der unmittelbar-mystischen Fassung in die Bestimmtheit des Einzelnen sich auflöst. Und so erhalten denn jene unmittelbaren Fassungen des Ganzen, die die evangelische Bestimmtheit und Reinheit der Erkenntniß von der Heils- und Wiedergeburtsordnung noch nicht erreichen, im damaligen Lehrzusammenhange

Luther's den Sinn und die Bedeutung, daß sie zeigen, wie Luther den Blick auf das einige und in sich unzertrennliche Ganze der Wiedergeburt durch die Gnade festhält, während er zugleich zur evangelischen Erkenntniß des Ganzen in der heilsökonomischen Ordnung seiner Theile vordringt. —

Wir wenden uns zur Betrachtung des Evangelisch-Neuen, wie es im Commentar zu dem Galaterbriefe zum Ausdruck gekommen ist. Von Anfang an machte sich bei Luther das Evangelisch-Neue im Unterschiede vom Augustinismus darin geltend, daß die conversio in den der Gnade gewiß werdenden Glauben gelegt wurde, durch welchen das Herz getröstet und neu gemacht wird vor Gott, so daß zugleich die Entstehung der Liebe, die Ausgießung der Liebe im Herzen, in ihrer Dependenz von diesem der Gnade gewiß werdenden Glauben erkannt wurde. Zweifelte Luther im Kloster zwar nicht daran, daß den Heiligen, denen, in welchen die mala voluntas durch Eingießung der Liebe in die bona voluntas umgewandelt sei, auch die Vergebung der Sünden um Christi willen gehöre, aber meinte er, daß er sich der Sündenvergebung, durch die das Herz frei von der Angst des Gewissens und fröhlich gegen Gott wird, nicht getrösten könne, weil er den durch die gratia infusa geheiligten Willen noch nicht in sich finde; so wurde er dann eben dadurch aus seiner Angst und seinen Kämpfen herausgeführt, daß er zuerst und vor Allem in dem Glauben selbst, ihm gehöre die Sündenvergebung aus lauterer Gnade trotz der Sündhaftigkeit des eigenen Lebens, den Trost des Gewissens und die Versöhnung mit Gott fand, womit ihm denn zugleich auch die Neuheit des Lebens im Heiligen Geiste gegeben war, der ausgegossen durch den Trost der geglaubten Vergebung der Sünden in dem getrösteten und versöhnten Herzen auch die Liebe gegen den barmherzigen Gott in demselben entzündet. Wie es nicht anders erwartet werden kann, so treten uns diese von Anfang von Luther erfaßten evangelischen Gedanken auch im Commentar zum Galaterbriefe entgegen; sie sprechen sich vornehmlich da

aus, wo Luther näher im Einzelnen die Ordnung der Wiedergeburt, der Entstehung des neuen Lebens durch die Gnade ins Auge faßt. Es hat sich uns das bereits in der zuletzt betrachteten Stelle gezeigt. Wir führen dafür weiter noch die folgenden Stellen an. Zu 5, 6 (Erl. Ausg. a. a. O. S. 378 f.) heißt es:

„Igitur qui verbum Christi synceriter audit et fideliter adhaeret, mox quoque spiritu charitatis induitur, ut supra dixit: Ex auditu fidei, an ex operibus spiritum accepistis? Neque enim fieri potest, si Christum syncere audias, non etiam mox eum diligas, ut qui tanta pro te fecerit et tulerit. Si diligere potes eum, qui te xx florenis donat, aut honorat officio quocunque, quomodo non diliges eum, qui non aurum, sed se ipsum pro te tradit, tot vulnera pro te accepit, sanguinem sudat et fundit, moritur et omnia extrema subit? Sin autem non diligis, certum est, quod haec nec syncere audis nec pure credis pro te facta esse: hoc enim spiritus facit, ut facias."

Es ist damit zu vergleichen der folgende Ausspruch zu 5, 14 (Erl. Ausg. a. a. O. S. 409):

„Ego superioribus meis consentiens dico: accepto *ex fidei auditu* charitatis spiritu etc."

Zu 5, 18 (Regieret euch aber der Geist, Vulg.: Quod si spiritu *ducimini,* Urtext: *Εἰ δὲ πνεύματι ἄγεσθε*), wo Luther den so bedeutungsvollen Begriff des Gezogenwerdens durch den Geist entwickelt, heißt es:

„Nam hoc ducere et agere idem est, quod trahere, de quo Joann. VI.: Nemo venit ad me, nisi pater meus traxit eum. Item XII.: Quum exaltatus fuero, omnes traham ad me ipsum, i. e. suaviter movebo, hilares et spontaneos faciam, spiritus concupiscentiam in eis suscitabo, quos Moses et lex terroribus tristes et invitos cogebant aut velut puero temporalibus promissis interim fovebant. Sic sponsa Cantic. 1: Trahe me post te, in odorem curremus unguentorum tuorum, quasi dicat: Moses et prophetae verbo legis, trucibus minis terrent et urgent, aridam et invitam, tua autem *verbo gratiae et memoria exhibitae misericordiae* dulciter trahe et ungue suaviter. Odor enim unguentorum *Evangelium gratiae dei* est, in quo olfit, i. e. *fide percipitur unguentum gratiae dei.*"

In diesen Stellen, in denen sich die evangelische Erkenntniß der Entstehung der Liebe in uns auf Grund des Glaubens, der die Gnade im Wort des Evangeliums erfaßt, dar-

legt, weicht zugleich eben damit die Unmittelbarkeit des Begriffs der Eingießung der Liebe, die dem augustinischen Standpunkte, überhaupt der vorreformatorischen Lehre, wesentlich ist, der bestimmteren Erkenntniß der Gnadenmittelordnung, des Wirkens der Gnade, d. i. Gottes durch die Mittel der Gnade, durch das Wort. Die Liebe entsteht, wie es hier ausgesprochen wird, „ex auditu fidei". Das Wort der Gnade, das Evangelium, das durch den Glauben erfaßt und angeeignet wird (fide percipitur), ist das Oel der Gnade, mit dem wir die Salbung des Geistes empfangen. —

Allein mit dieser Erkenntniß von der Bedeutung der der Gnade gewiß werdenden fides für die Wiedergeburt und von der Abhängigkeit der Liebe nach ihrer Entstehung von dieser fides, mit welcher Erkenntniß ja allerdings in den Grundlinien die innere Ordnung der Wiedergeburt in ihren Theilen erfaßt war, hatten doch andere an die Wiedergeburtsordnung geknüpfte Probleme von wesentlicher Bedeutung ihre Lösung noch nicht gefunden. Es ist wichtig, darauf näher zu achten.

Noch nicht einmal die sichere Erkenntniß des Unterschiedes zwischen der justificatio im engern, evangelischen Sinn als Rechtfertigung und zwischen der sanctificatio war damit gegeben. Wir wollen in dieser Hinsicht kein Gewicht legen auf solche Aussprüche, wie der folgende zu 4, 6 ist (Erl. Ausg. a. a. O. S. 317):

„— — quando de fide *justificante* loquitur, de *fide, quae per dilectionem operatur*, ut alias dicit (Apostolus), loquitur. Fides enim *meretur*, ut spiritus detur."

Man kann solche Aussprüche zu denen rechnen, die noch ganz auf dem Standpunkte des Augustinismus verharren und denen das Evangelisch-Neue, das doch schon eine solche Macht gewonnen hat, noch ganz fremd geblieben ist. Freilich darf man nicht übersehen, daß sich dieser Ausspruch gerade in der Erklärung zu 4, 6 findet, wo man meinen sollte, am ehesten den Ausdruck der evangelisch-neuen Herzgedanken anzutreffen;

und zusammengenommen damit, wie Luther in einer früher von uns angeführten Stelle die Befriedung des Herzens hinter die Ausgießung der Liebe setzt, zeigt ein solcher Ausspruch, daß die klare Erkenntniß des Verhältnisses zwischen justificatio und sanctificatio noch keineswegs die Lehre Luther's auf dem damaligen Standpunkte ihrer Entwickelung durchherrscht. Auch darauf wollen wir kein besonderes Gewicht legen, daß der Gebrauch des Begriffs justificatio im Sinne von Gerechtmachung, also im augustinisch-römischen Sinne, noch der durchaus vorherrschende in dieser Schrift ist. Es hängt das damit zusammen, daß Luther im Anschluß an den Augustinismus das Ganze der Wiedergeburt und Gerechtwerdung vorwiegend im Auge behält und für dieses Ganze den Begriff justificatio nach dem hergebrachten Sprachgebrauche festhält, während er doch bereits in die evangelische Erkenntniß der Theile dieses Ganzen bestimmt vordringt, so daß jener Gebrauch des Begriffs justificatio mehr nur einen formellen, als inhaltigen Mangel in sich schließt. Dagegen müssen wir auf Ausführungen in dem Commentar hinweisen, in denen sich eine sachliche Verwirrung der in Betracht kommenden Momente darlegt, und aus denen hervorgeht, wie es noch keineswegs zur reinen und sichern Auseinandersetzung zwischen dem Neuen und dem Alten an diesem Punkte gekommen war.

Zu 5, 18 (Erl. Ausg. a. a. O. S. 421 f.) sagt Luther: „Dixit satis supra, quod esse sub lege est: eam non implere aut serviliter sine affectu hilari implere. Affectum autem hunc hilarem non lex, non natura, sed fides impetrat in Christo Jesu. Atque *hoc duci spiritu, hoc obedire concupiscentiae spiritus, haec pugna et conatus*, qui est tota vita nostra, *facit, ut deus misericorditer ignoscat*, quod illa non fecimus, quae volumus. Nondum enim spiritus sumus, sed spiritu ducimur. Nam Joann. 3: Quod natum est ex spiritu, spiritus est, ostendit, quid esse debeamus, hic autem, quid sumus; debemus esse spiritus, sed sumus adhuc in ductu, et, ut sic dixerim, in formatione spiritus."

Da wird die neue, in uns angefangene subjective Gerechtigkeit als Grund davon bezeichnet, daß Gott uns in Gna-

den verzeiht, daß wir nicht thun, was wir wollen, wie Augustin lehrte, daß Denen, die im Wege des Herrn wandeln, die mitunterlaufenden Sünden eben dieses Weges wegen („propter viam“) vergeben würden. Zugleich wird in Beziehung auf die Wiedergeborenen das Geistsein gänzlich verneint; das, was der Herr Joh. 3 sagt, daß, was aus dem Geist geboren sei, Geist sei, soll nicht besagen, was die Wiedergeborenen hier, in diesem Leben, sind, sondern was sie sein sollen, und so wird, da das Geistsein der Wiedergeborenen in diesem Leben in ein bloßes Geführtwerden vom Geiste, in ein Hineingebildetwerden in den Geist umgedeutet wird, der volle Begriff der Wiedergeburt ins Unsichere gestellt. Es ist das damit gegeben, daß die justificatio ohne Rücksichtnahme auf die von Anfang an mit dem Glauben an die Sündenvergebung vollendete Rechtfertigung und ihre Bedeutung für das Geistsein unter den Gesichtspunkt der subjectiven Heiligung gestellt ist. Und dennoch folgt bald in eben diesem Zusammenhange der Auslegung zu 5, 18 die bereits oben angeführte Stelle, worin Luther das Geführtwerden durch den Geist in solcher Weise näher erklärt, daß so bestimmt die evangelische Erkenntniß von der Bedeutung der der Gnade durch's Wort des Evangeliums gewiß werdenden fides als nothwendigen Anfangspunktes der Wiedergeburt und von der davon abhängigen Salbung mit dem Geiste hervortritt. Allein eben daraus, daß diese scheinbar so heterogenen Gedanken so nahe zusammentreten, geht hervor — und das ist es, was zu beachten ist, — daß sie sich damals bei Luther noch nicht ausschlossen. Der zu Grunde liegende, jene verschiedenen Gedankenreihen zusammenhaltende Gedanke ist der, daß das Herz zuallererst getröstet werden muß und daß es getröstet ist, sobald es durch den Glauben an das Wort des Evangeliums der Gnade gewiß geworden ist, also vor Allem auch dessen, daß die Schuld der Sünden nicht mehr zwischen uns und Gott stehe, und daß von Gott auch die Sünden, in die der nach dem Geiste Wandelnde fällt, um dieses Wandels willen

verziehen werden sollen. Und in der That, man kann es ja nicht übersehen, daß durch den Satz an sich, zuerst müsse das Herz durch den Trost der Gnade, der gnädigen Sündenvergebung fröhlich gegen Gott geworden sein, durch diesen Trost werde das Herz neu und erst dann könne der Geist und die Liebe in demselben ausgegossen werden, keineswegs schon die Vermischung zwischen Heiligung und Rechtfertigung in der Betrachtung über den Grund, warum Gott in Gnaden die Sünden vergeben will, ausgeschlossen ist. Der Satz von der der Gnade gewiß werdenden fides als nothwendigen Anfangsmoments der Wiedergeburt schließt eben nur dies ein, daß der Glaube durch das Wort des Evangeliums dessen gewiß werde, daß die Sünden vergeben sind und daß wegen der zukünftigen Sünden die Vergebung derselben nicht mangeln werde; darüber aber schließt dieser Satz etwas Bestimmtes noch nicht ein, was Gott ansieht, indem er die Sünden vergiebt, also den andern Satz schließt er noch keineswegs in sich, daß wir die Sündenvergebung, deren wir durch den Glauben zum Troste des Herzens gewiß werden müssen, allein um des Verdienstes Christi willen empfangen. Erst dann aber, wenn auch das erkannt ist, wenn dem „sola fide“ das „propter solum meritum Christi“ zur Seite getreten ist, ist der evangelische Rechtfertigungsbegriff in seiner Reinheit vollendet und die sanctificatio als Mitgrund der gnädigen Sündenvergebung von der justificatio als solcher ausgeschlossen. Dies „propter solum meritum Christi“ folgert daher auch die Apologie der Conf. August. (vgl. die betreffenden Erörterungen unter Art. 3 de dilectione et impletione legis) nicht daraus, daß der der Gnade gewißwerdende Glaube und dieser allein das nothwendige Anfangsmoment der Wiedergeburt ist, sondern einmal daraus, daß die neue Gerechtigkeit der Wiedergeborenen in Erfüllung des Gesetzes stets eine unvollkommene und an sich unreine ist, die unsere Gerechtigkeit vor Gott nicht zu begründen vermag, sondern selbst der Versühnung durch das Blut Christi bedürftig ist,

und sodann daraus, daß die göttliche Verheißung der Sündenvergebung im Wort des Evangeliums, auf dem doch die tröstende Gewißheit des Glaubens beruht, allein um des Verdienstes Christi willen uns zugesprochen wird und somit allen Mitgrund in Betreff der Sündenvergebung auf Seiten dessen, was im Menschen ist, ausschließt.*)

Die Vermischung der justificatio und sanctificatio liegt auch der folgenden Ausführung zu 5, 2 (Erl. Ausg. a. a. O. S. 368) zu Grunde:

„Tu ergo, cum lege duce in peccatorum tuorum veneris cognitionem, cave, ne primum praesumas, deinceps legi satisfacere, melius victurus, sed desperans de vita tua praeterita et futura prorsus, in Christum crede fortiter. Credens autem et *sic justificatus et legem implens* invoca eundem, ut et in carne tua peccatum destruatur et ibi etiam lex impleatur, sicuti jam in corde tua per fidem impleta est. Et tum primum opera bona juxta legem facias.“

---

*) Uebrigens beachte man hier das Folgende. Die Annahme, daß die neue Gerechtigkeit Mitgrund der Vergebung der Sünden des Wiedergeborenen sei, schließt noch keineswegs die andere von einem Selbstverdienst des Menschen vor Gott in sich. Augustin folgt zwar der ersteren Annahme, indem er lehrt, daß den Wiedergeborenen die Sünden „propter viam“ vergeben würden, aber er schloß nichtsdestoweniger jedes Selbstverdienst unbedingt aus. Er konnte dies jedoch nur im Zusammenhange seines Systems, weil er das neue Leben nicht bloß nach seinem Ursprunge, sondern auch nach seinem Bestande im Menschen ausschließlich als das Werk der Gnade faßte, indem er auch das Beharren im Guten ausschließlich als Werk der unwiderstehlich wirkenden Gnade betrachtete. Die Lehre unserer Kirche, insofern sie frei vom prädestinatianischen Irrthume das Beharren im neuen Leben als ein solches faßt, wozu der Wiedergeborene auf Grund des durch die Gnade in ihm gewordenen neuen Lebens und der Freiheit desselben mit Gott mitwirkt, würde, wenn sie das neue Gute irgendwie als Mitgrund der Vergebung der Sünden des Wiedergeborenen faßte, damit zugleich in nothwendiger Folge ein Selbstverdienst des Menschen vor Gott setzen. Sie kann dieses Letztere nur ausschließen, indem sie schriftgemäß der neuen Gerechtigkeit jede Mitbegründung in Betreff der Vergebung der Sünden des Wiedergeborenen schlechthin abspricht. Wie bereits oben hervorgehoben ist, erkennt sie aber diese neue Gerechtigkeit an sich richtig als eine solche, die, weil sie nicht Erfüllung des Gesetzes ist, auch durchaus unfähig ist, die Vergebung, die sie selbst bedarf, zu begründen.

Da wird dem Glauben, durch den das Gesetz **im Herzen erfüllt** werde, nicht bloß deshalb die Gerechtigkeit zugeschrieben, weil er sich auf die geglaubte Vergebung der Sünden verläßt, sondern auch deshalb, weil er die Erfüllung des Gesetzes und zwar die Erfüllung des Gesetzes im Herzen ist, welcher dann auch die Erfüllung des Gesetzes „in carne" folgen soll. Der Glaube als der, durch den wir gerecht werden, ist als sanctificatio des Herzens in Bezug genommen und so als Anfang des weiter „in carne" sich vollziehenden Heiligungsprocesses. Sehr nahe verwandt mit dieser Stelle ist eine andere zu 2, 18 (Erl. Ausg. a. a. O. S. 234), welcher dieselbe falsche Unterscheidung zwischen der Erfüllung des Gesetzes „in corde" und der „in carne" zu Grunde liegt, mit welcher Unterscheidung Luther in einen so auffallenden Gegensatz gegen seine richtige evangelische Erkenntniß von dem Gegensatze zwischen Geist und Fleisch, zwischen dem alten und dem neuen Menschen tritt. Es handelt sich zu 2, 18 um die Frage, „quomodo in Christo justificati non sunt peccatores et tamen sunt peccatores". Luther **sagt:**

„Simul ergo justus, simul peccator. Quis solvet haec: diversas contra se facies, aut in quo convenient? Nempe in propiciatorio, in quod vultus Cherubim alioquin sibi contrarii conveniunt. Quia ergo per fidem *incepta* est *justitia et impletio legis,* ideo propter Christum in quo credunt, non imputatur, quod reliquum est peccati et implendae legis. Fides enim ipsa, ubi nata fuerit, hoc sibi negotii habet, ut reliquum peccati e *carne* expugnet variis afflictionibus, laboribus, mortificationibus carnis, ut sic lex dei non modo in spiritu et corde placeat et impleatur, sed et in carne, quae adhuc resistit fidei et spiritui amanti et implenti legem, sicut pulcre Rom. 7 (v. 22. 23.) describitur. Proinde si fidem spectes, lex impleta est, peccata destructa, nullaque lex superest; sed in carnem, in qua non est bonum, jam peccatores cogeris fateri eos, qui justi sunt *in spiritu,* per fidem. Totum ergo, quod aestuat Apostolus, est: ne quis per opera legis introducere justitiam in cor praesumat, quasi non jam fidei justitia ibi regnet, e qua in carnem fluant opera et plenitudo legis. Et accipe tibi simile. Sicut Christus sine omni peccato caput justorum nihil debet legi prorsus nec docendus est, quid facere debeat, qui omnia jam facit et abundantius quam lex doceat, tamen corpus suum et carnem suam, ecclesiam regit et

exercet, ut suam justitiam ei influat, ut, quomodo ipse patri per omnia obediens est, ita corpus quoque suum reddat obediens, quod nondum est tam obediens et sine peccato: ita *spiritus* justi, jam per fidem sine peccato, nihil debens legi, *corpus* tamen habet adhuc sibi dissimile et rebelle, in quod operatur et exercet, ut ipsum quoque sine peccato, justum ac sanctum sibi simile reddat. Ideo praecepta sunt necessaria tantum peccatoribus. At justi quoque sunt peccatores propter carnem suam. Quod tamen non imputatur eis, *propter fidem interioris hominis, qui deo conformis persequitur, odit, crucifigit peccatum in carne* sua, donec in futuro consummatus in carne et spiritu nulli legi debeat. Ex parte ergo impleta est lex, ex parte nihil debemus legi, ex parte destructa sunt peccata. Etc."

Auch hier sind die Begriffe der Rechtfertigung und der subjectiven Gerechtigkeit als Erfüllung des Gesetzes noch nicht auseinandergehalten. Die Gerechtigkeit durch den Glauben wird als impletio legis gefaßt, als angefangene, im Geist und Herzen angefangene, Gerechtigkeit. Aber man beachte, welche Verwirrung damit entsteht. Die justitia per fidem, sofern sie die Rechtfertigung vor Gott durch die im Glauben angeeignete Sündenvergebung ist, bezieht sich auf den ganzen Menschen, nicht bloß auf den innern Menschen. Es sind dadurch alle Sünden vergeben und die Sünden „in carne" sind nicht davon ausgeschlossen. Es ist dadurch nicht bloß der innere Mensch, sondern der ganze Mensch, nach Seele und Leib, vor Gott gerecht. Und wieder, sofern der Glaube an sich die wahre Tugend des Herzens vor Gott und somit Erfüllung des Gesetzes ist, ist er doch nicht die vollkommene Gerechtigkeit auch nur des innern Menschen, und so ist durch den Glauben als Erfüllung des Gesetzes auch nicht einmal der innere Mensch gerecht vor Gott. Viel weniger kann also dieser Glaube, sofern er impletio legis ist, der Grund sein, weswegen die Sünden „des Körpers" nicht zugerechnet würden. Dabei stützt sich diese ganze die Rechtfertigung und Heiligung unevangelisch ineinandermischende Auffassung auf eine Unterscheidung zwischen spiritus und caro, mit welcher Luther im Gegensatze gegen seine bereits so feststehende evangelische Erkenntniß dieses Gegensatzes in die

augustinische Fassung zurückfällt — ein Umstand, der allein schon beweist, daß die uns hier entgegentretende Gedankencombination keineswegs der Höhe der neuen evangelischen Erkenntniß angehört, sondern zu dem gehört, was der Durchbildung der evangelischen Erkenntniß weichen muß. Dem Gegensatze von Geist und Fleisch ist hier in durchaus falscher Weise der natürliche Unterschied von Seele und Leib untergeschoben. Wie könnte sonst von einem Gerechtmachen des „Fleisches" die Rede sein, auch geradezu dem Begriff der caro der des corpus substituirt werden und wie könnte sonst übersehen sein, daß auch, nachdem der Mensch gläubig geworden ist, doch das Fleisch, die Sünde, nicht bloß „in carne", d. h. im Körper, sondern auch „in spiritu", d. h. im innern Menschen, darin es seinen eigentlichen Sitz hat, fortdauert? Es stimmt mit der semipelagianischen Lehre von dem meritum der guten Werke als Mitgrund der Gerechtigkeit vor Gott zusammen, wenn das „propter Christum" neben das „propter fidem interiores hominis, qui deo *conformis* persequitur, odit, crucifigit peccatum in carne sua" zur Begründung der Vergebung der Sünden der justificati tritt. Und obwohl Luther so die neue subjective Gerechtigkeit, die per fidem angefangen ist, nur als Mitgrund der Sündenvergebung wegen der Sünden der justificati ins Auge faßt, so ist doch damit die Consequenz gegeben, daß die fides, wie sie der Anfang der Gerechtigkeit als Erfüllung des Gesetzes ist, auch als Mitgrund davon betrachtet werden muß, daß die Sünden überhaupt um Christi willen vergeben werden. Das „sola fide" ist in den semipelagianischen Sinn umgebogen, und Luther würde sich auf diesem Lehrstandpunkte wie Augustin dem Semipelagianismus nur dadurch entziehen können, daß er die fides als allein durch Gott in uns hervorgebracht, ausschließlich als opus des Wirkens Gottes in uns faßt, also nur durch den Rückfall in die unevangelischen, dem Prädestinatianismus zuführenden Fassungen Augustin's vom Wirken der Gnade. Es liegt hier recht klar vor, wie die

Vermischung der Rechtfertigung und Heiligung das Herabsinken der Lehre ins Unevangelische, in das Falsche der früheren Lehrfassungen zur nothwendigen Folge hat und daß die reine und sichere Unterscheidung zwischen beiden Momenten im unauflöslichen Ganzen der Wiedergeburt die nothwendige Forderung und Bedingung der sich in ihrer Reinheit erfassenden und befestigenden evangelischen Lehre von der Heilsordnung ist.

Uebrigens wiederholen wir, daß diese Fassungen Luther's eben deshalb, weil sie in Gegensatz zu der reineren evangelischen Erkenntniß desselben über wesentliche Punkte treten, als solche in seiner Lehrentwickelung dastehen, die verschwinden mußten. Wie die evangelisch richtige Erkenntniß des Gegensatzes zwischen Geist und Fleisch, so stand auch schon lange für Luther die Erkenntniß fest, daß auch das Gute des neuen Lebens ein an sich Unreines vor Gott ist. Und wenn Luther's Betrachtung von der göttlichen Zusage der Sündenvergebung im Worte ausgeht und von da zu der Ordnung der sich vollziehenden Wiedergeburt in ihren Theilen herabsteigt, so ergiebt sich auch jetzt schon die der evangelischen Lehre so wesentliche Unterscheidung zwischen der Rechtfertigung und Heiligung wie von selbst. Es ist bereits darauf hingewiesen, daß eben in dem göttlichen Verheißungswort, das der gewiß werdende Glaube erfaßt, um sich darauf vor Gott zu stützen, das propter *solum* Christi meritum feststeht. Indem Luther zu 1, 11. 12 (Erl. Ausg. a. a. O. S. 169 ff.) über den Unterschied von Gesetz und Evangelium handelt, bestimmt er das Evangelium als Verkündigung der Vergebung der Sünden, nicht bloß im Allgemeinen als Verkündigung der Gnade.

„Lex enim dicit: redde quod debes; evangelium autem: dimittuntur tibi peccata tua."

Die Formel erinnert bestimmt genug an Augustin's Formel, sie ist unter ihrem Einfluß entstanden. Aber während der erste Theil derselbe geblieben ist, ist im zweiten Theile eine bedeutungsvolle Aenderung vorgenommen. Es heißt da nicht,

das Evangelium sei die Lehre von der Gnade, indem es lehre, wie man es erlange, das Gesetz erfüllen zu können: sondern anstatt dessen ist als Inhalt des Evangeliums die Verkündigung, die Zusage der Vergebung der Sünden hingestellt. Dem wird denn auf Seite des Subjects der aneignende, der der Sündenvergebung gewiß werdende Glaube gegenüber treten müssen. So lehren denn auch nach Luther's weiterer Ausführung an dieser Stelle die Worte des Evangeliums nicht bloß von der Gnade, welche als wirkende Gnade, der Glaube soll von Gott erlangen können, wie Augustin es meint; sondern sie, die Worte des Evangeliums, bringen, wie Luther hervorhebt, selbst die Gnade. Luther nennt die Stimme des Evangeliums eine süße Stimme. Er sagt von den Worten Christi:

„verba Christi, quibus *pascit* fideles suos, sunt meliora verbis legis, quia *spirant* unguentum gratiae, quo remissis peccatis sanantur naturae vulnera.“

Die Worte des Evangeliums sind besser als die des Gesetzes, nicht bloß weil sie von der Gnade lehren, sondern weil sie selbst „spirant unguentum gratiae“; in den Worten und durch sie vollzieht sich die spiratio, mit welcher uns die Salbung mit dem Geiste eingehaucht ist. Die infusio gratiae, das Wirken des Heil. Geistes, sein spirare, liegt nicht mehr wie nach Augustin außer dem Worte, das also auch nicht mehr ein von der Gnade bloß lehrendes ist.

„Ita Ps. 44: „Diffusa est gratia in labiis tuis“, non scientia, non cognitio, quae et in Mosi labiis diffusae sunt, sed gratia, i. e. gratiosa et jucunda sunt verba tua peccatoribus perditis, quia *remissionem et gratiam* nunciant.“

Die Begriffe remissio und gratia unterscheiden sich. Die Vergebung der Sünden als solche umfaßt ja nicht das Ganze der Gnade, wie sie an sich ja auch unterschieden ist von der wirkenden Gnade, dem Wirken des Heil. Geistes durch das Wort der Sündenvergebung. Aber die Vergebung der Sünden als solche ist in den Mittelpunkt gestellt, wie es auch schon vorhin von dem unguentum gratiae, das die Worte Christi

hauchen, hieß: quo *remissis peccatis* sanantur naturae vulnera". Wie sich aber so die bestimmtere Unterscheidung zwischen Rechtfertigung und Heiligung vorbereitet, geht aus den folgenden Worten hervor, die Luther weiter hinzufügt:

„Hoc est, quod Ps. 50 (51, 15) quoque orat. Docebo, inquit, iniquas vias tuas, et impii ad te convertentur, ac si diceret: Obsecro, non doceam vias hominum, et doctrinas justitiae nostrae, quoniam iis non ad te convertentur, sed largius advertentur. Labia mea quaeso aperias tu, ut os meum tuum potius annunciet laudem, i. e. gratiam, *qua peccata remittis.* Ex hac enim fiet, ut homo te laudet, glorificet, diligat, dum senserit beneficium misericordiae tuae et non seipsum laudarit in justitia sua." —

Uebrigens, wenn sich auch damals bereits mit der Erkenntniß von der Bedeutung des der Gnade gewiß werdenden Glaubens für das Zustandekommen der Wiedergeburt die richtige Unterscheidung zwischen Rechtfertigung und Heiligung verbunden hätte und damit die innere Ordnung des Wiedergeburtsprocesses in evangelischer Reinheit erfaßt gewesen wäre — ein Standpunkt der Entwickelung, der im Commentar zum Galaterbriefe noch nicht erreicht ist —; auch dann wäre doch damit die evangelische Heilsordnung noch keineswegs in allen wesentlichen Punkten sicher erkannt. Sie wäre auch dann noch für eine tiefe Verderbung offen, noch nicht frei von dem prädestinatianischen Irrthume in der Lehre Augustin's, überhaupt noch nicht losgelöst von der falschen Lehre über das Wirken der Gnade. Auch das beweist die Lehre Luther's, wie sie im Commentar zum Galaterbriefe vorliegt.

Bald im Anfange des Commentars, zu 1, 4 (Erl. Ausg. a. a. O. S. 156 f.) treffen wir auf folgende Worte, die an Luther's Anfechtung und Tröstung im Kloster erinnern und in denen uns die evangelisch-neue Lehre über die der Sündenvergebung gewiß werdende fides und ihre Bedeutung entgegentritt.

„Verum id pronomen: *nostris*, ne contemptim praetereas. Nihil enim tibi profuerit credere, Christum esse pro peccatis sanctorum aliorum traditum, pro tuis autem dubitare. Nam hoc et impii et daemones credunt. Verum constanti fiducia praesumendum est tibi, quod et

pro *tuis*, et unus sis illorum, pro quorum peccatis ipse traditus est. *Haec fides te justificat: Christum in te habitare, vivere et regnare faciet. Hoc* est testimonium spiritus, quod reddit spiritui nostro, quod simus filii dei. Quare facile senties, si advertas, hunc affectum ex tuis viribus in te non esse. Impetrandus ergo per humilem et in se ipso desperatum spiritum. Fabulae ergo sunt opinatorum scholasticorum, hominem esse incertum, in statu salutis sit, nec ne. Cave te, ne aliquando sis incertus, sed certus, *quod in te ipso perditus.* Laborandum autem, ut *certus et solidus sis in fide Christi pro peccatis tuis traditi.* Quomodo potest fieri, ut hanc fidem, si sit in te, non sentias? Cum B. Aug. asserat, eum certissime videri ab eo, qui habet."

Diese Stelle gehört, wie man leicht sieht, zu den evangelisch reinsten und bestimmtesten des Commentars. Der Glaube, welcher gewiß ist, daß uns die durch Christus erworbene Sündenvergebung gehöre, wird als derjenige, durch den wir gerecht werden, bezeichnet. Von diesem Glauben wird gesagt, daß er mache, daß Christus in uns wohne, lebe und herrsche, so daß also an der Stelle des allgemeinen Glaubens der besondere, die Sündenvergebung aneignende Glaube als derjenige getreten ist, durch welchen sich die Incorporation in Christus vollzieht. Dieser Glaube wird als das Zeugniß des Heil. Geistes bezeichnet, welches derselbe unserm Geiste giebt, daß wir Gottes Kinder seien. Und auf diesen der Sündenvergebung gewissen Glauben werden auch bereits Augustin's Sätze über die Alleinursächlichkeit Gottes in Betreff des Guten und des Heils in uns bezogen, die eben dadurch in ein anderes, in das Licht der evangelischen Wahrheit gestellt sind. Wenn dieser Glaube, sagt Luther, in uns entsteht, so merken wir bald, daß derselbe nicht aus unseren Kräften in uns ist. Er ist daher nur zu erlangen durch einen demüthigen, an sich selbst verzagten Geist. — Und dennoch, wie klar auch hier Alles unter den herrschenden Mittelpunkt der evangelischer Lehre von der der Sündenvergebung gewissen fides zusammengefaßt ist, so zeigt doch eben diese Stelle deutlich genug, daß die evangelische Lehre durch das Alles noch keineswegs von dem Falschen im Augustinismus gründlich frei geworden ist. Luther tritt — und darin macht sich ja recht

eigentlich die evangelische Wahrheit geltend — dem Satze der Scholastiker entgegen, daß der Mensch nicht darüber gewiß sein könne, ob er sich im Stande der Gnade befinde oder nicht. Dieser Satz der römisch-scholastischen Lehre steht ja im Widerspruche gegen die Gewißheit des Glaubens wegen des Heils, welche die eigentliche Seele des evangelischen Glaubenslebens ist. Aber man übersehe nun nicht, wie Luther hier jenen Grundirrthum der Scholastik bestreitet. Er hebt hervor, wie es unmöglich ist, daß dieser Glaube, der der Sündenvergebung gewiß ist, in uns sollte sein können, ohne daß wir ihn fühlten, was doch der Fall sein müßte, wenn wir glaubten und doch unsers Heils nicht gewiß wären. Die Gewißheit des Glaubens, daß wir durch Christi Tod gerecht sind, kann mit der Ungewißheit darüber, ob wir im Stande des Heils seien, nicht zusammen bestehen. Und für diesen der Scholastik entgegengestellten Satz beruft sich Luther auf Augustin, der doch in Folge der Sätze, welche seine Prädestinationslehre begründen, zugleich behaupten mußte, daß (ohne außerordentliche Offenbarung darüber) Niemand in diesem Leben darüber gewiß sein könne, ob er zu den Prädestinirten, zu den bis ans Ende Beharrenden und somit zu den salvandis gehöre, und der insofern mit der Scholastik übereinstimmt, wenn sie behauptete, daß Niemand seines Heils gewiß sein könne. Diese Berufung auf Augustin gerade an diesem Punkte muß daher unsere Aufmerksamkeit erregen. In der That liegt hier eine Verschlingung der eigenthümlichsten Art vor, die genau ins Auge zu fassen von entschiedener Wichtigkeit für das Verständniß der Lehrentwickelungen in der Reformationszeit ist. Die Annahme, Luther habe Augustin's Lehre vom donum perseverantiae und was daraus folgte, überhaupt Augustin's Lehre von der Prädestination und was daraus folgte, nicht gekannt, ist an sich und nach Ausweis der Schriften Luther's durchaus unstatthaft. Aber trotzdem hatte er wirklich ein Recht, sich so, wie er es that, auf Augustin gegen die Scholastik zu berufen. In der Scholastik war Augustin's Lehre von

der fides und der Bedeutung, die er ihr zuschrieb, sehr verdunkelt und zurückgedrängt. Nach Augustin's Lehre aber stand trotz des Prädestinatianismus fest, daß der Glaube, wenn und so lange er als durch die Gnade gewirkter im Menschen bestehe, wirklich nicht ungewiß darüber sei, daß der Mensch die Gaben der Gnade zur conversio empfangen habe und daß er durch seine gläubigen Bitten von Gott die Gaben der Gnade empfange, die ihm nöthig seien. Nach Augustin ist der Glaube, wenn und so lange er im Menschen besteht, nicht zweifelnde Ungewißheit, sondern er ist in ihm als gewisse Zuversicht gegen Gott. So berief sich Luther also mit Recht auf Augustin dafür, daß der Glaube nicht anders denn als gewisser Glaube im Menschen sein könne, der also auch gewiß sei, daß er Sündenvergebung um Christi willen habe. Allein sofort ist es nun auch klar, daß auch Luther durch jenen Satz von dem gewissen Glauben nicht frei war von dem Prädestinatianismus Augustin's. Wohl ist von Luther dem Glauben als dem besondern der Sündenvergebung gewiß werdenden und gewissen eine ganz andere Bedeutung im Zustandekommen der Wiedergeburt, in der Ordnung des Heils und der Wiedergeburt, zugeschrieben, es ist in wesentlich anderer und bedeutungsvoller Weise das Verhältniß zwischen dem Glauben und dem Heilsobject bestimmt, allein man übersehe nicht, wie doch die Gewißheit des Glaubens in Betreff seines Objects, welcher diese Bedeutung der evangelischen Wahrheit gemäß für die Wiedergeburt im Unterschiede von Augustin zugeschrieben wird, mit dem Glauben selbst in uns steht und fällt. Darüber, ob dieser in uns bestehende Glaube irgendwelche Sicherheit des Bestandes in uns hat, darüber, wie dieser Glaube in uns entsteht und wovon sein Entstehen und Bestehen in uns abhängt, ist nichts weiter gesagt, als was auch Augustin lehrt, daß er nämlich nicht als von uns, sondern als von Gott gewirkter in uns ist. So steht also der Prädestinatianismus noch offen, mit welchem sich ja auch in Augustin's Systeme die Annahme verband, daß der Glaube, und zwar als

Glaube, d. h. als solcher der gewiß glaubt, auch in Nichtprädestinirten von Gott wirklich gegründet werden könne, daß überhaupt auch Nichtprädestinirte für eine Zeitlang wirklich in dem neuen Leben des Glaubens und der Liebe stehen können, nur daß es ihnen an der Gabe des Beharrens fehlen wird. Der Satz, daß Alles darauf ankomme, daß wir im Glauben gewiß seien; Christus sei auch für unsere Sünde dahingegeben, der Satz, daß wir durch diesen Glauben gerecht werden, also der evangelische Satz von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, — dieser Satz allein schließt die falschen, prädestinatianischen Gedanken über Entstehung und Bestand dieses Glaubens in uns noch nicht aus, stellt somit die evangelische Ordnung der Wiedergeburt noch keineswegs in allen wesentlichen Punkten fest. Es kann uns daher auch nicht Wunder nehmen, daß es im Commentar zum Galaterbriefe nicht an Aussagen fehlt, in denen sich der prädestinatianische Irrthum bestimmt ausspricht, obwohl sich auch schon jetzt klar genug zeigt, daß der Prädestinatianismus in Luther's Lehrgedanken sehr zurücktritt, keineswegs im Vordergrunde oder gar im Mittelpunkte der eigentlich bewegenden evangelischen Lehrgedanken im Gegensatze gegen die falsche scholastische Lehre steht; die Sachlage ist vielmehr die, daß Luther an dem Punkte noch nicht frei geworden ist von den Zusammenhängen auch mit dem Falschen im Augustinismus. Zu 1, 15 (Erl. Ausg. a. a. O. S. 179) findet sich folgender Ausspruch:

„— — deinde et per gratiam vocarit: ut iis omnibus intelligatis, quod *fides* et cognitio Christi non ex lege mihi venerit, sed ex *praedestinante et vocante* gratia dei"

Zu 3, 9 (Erl. Ausg. a. a. O. S. 266) führt Luther aus es handle sich hier für den Apostel darum, daß nur Diejenigen Söhne Abraham's sein könnten, welche ihm durch den Glauben ähnlich wären; die tiefere Frage darüber, wie man in die Zahl dieser Kinder Abraham's komme, berührt er hier den Galatern, „ut rudioribus", gegenüber gar nicht.

„Profundiorem hujus mysterii rationem, quam Rom. X. prosequitur consulto hic praetermittit.“ „Nam vere non sunt filii Abrahae nisi promissionis filii. Cum autem divina promissio et praedestinatio fallax non possit esse, sine difficultate et consequentia infallibili erit ut omnes sint fideles, qui promissi sunt; ut sic fides promissorum stet, non necessitate operum et fidei illorum, sed firmitate divinae electionis.“ —

Es ist zuletzt noch ein Punkt, den wir nicht unbeachtet lassen dürfen. Die obigen Mittheilungen aus dem Commentar zum Galaterbriefe zeigen, daß mit der Bedeutung der fides, der gewiß werdenden fides, für den Heils- und Wiedergeburtsproceß auch die Bedeutung des Worts als Mittels der Gnade zur Geltung kommt. „Wort und Glaube sind von Noth wegen zusammen.“ Das Wort sagt ja das, was der Glaube glaubt, im Worte hat der Glaube seinen Inhalt. Wo das Wirken der Gnade unter den Gesichtspunkt des bloßen Kraftwirkens oder der Eingießung von Kräften gestellt wird („infusa gratia“), da tritt auch die Bedeutung des Worts zurück, es unterscheidet sich, wie bei Augustin, das Wirken der Gnade selbst von dem Worte, daß nur lehrend von der Gnade und ihrem Wirken handelt. Je mehr die Bedeutung der die Gnade aneignenden, ihrer gewiß werdenden fides evangelisch erfaßt und in den Mittelpunkt des Heils- und Wiedergeburtsprocesses gestellt wird, desto mehr tritt mit Nothwendigkeit auch die Bedeutung des Worts als Mittel der Zuneigung der durch den Glauben zu erfassenden Gnade hervor. Das Wort gewinnt so mit Nothwendigkeit eine ganz andere Bedeutung als die der bloßen Lehre (doctrina) von der Gnade: das Wort gewinnt eben die Bedeutung des Mittels, in welchem und durch welches die Gnade selbst von Gott uns gegeben und gebracht wird zur gläubigen Aneignung. Wir brauchen nicht weiter auszuführen, von welcher entscheidenden Bedeutung für die weitere Entwickelung der evangelischen Lehre es ist, daß diese Bedeutung des Worts als Mittels, dadurch die Gnade uns wird, erfaßt wird. Es wird das die Grundlage für die evangelische Erkenntniß von dem

wahren Wesen der Gnadenmittel, ihrer Ordnung und dem Wirken Gottes durch dieselben, welcher die falsche Lehre vom Wirken der Gnade wird weichen müssen. Aber man muß nun genau beachten, daß es sich bei dieser evangelischen Erkenntniß von der Bedeutung des Worts als Mittels der Gnade nicht bloß um die Bedeutung des Worts überhaupt für den Glauben handelt. Denn diese Bedeutung des Worts überhaupt für den Glauben ist in der Kirche niemals verkannt, so wenig, als man in der Kirche jemals die Nothwendigkeit des Glaubens überhaupt verkannt hat. Daß der Glaube zum Inhalte hat, was das Wort lehrt, daß es also das Wort ist, welches dem Glauben seinen Inhalt giebt (das Wort der Offenbarung, das man in der römischen Kirche nicht bloß in dem Worte der heiligen Schrift, sondern auch in der Tradition der Kirche sieht), das ist nie ein Gegenstand des Zweifels in der Kirche geworden. Darum also handelt es sich gar nicht bei dem, was als evangelische Wahrheit über die Bedeutung des Worts als Gnadenmittels zur Geltung zu bringen war. Das Wesentlich-Neue in dieser Beziehung liegt vielmehr darin, daß gemäß der Bedeutung des aneignenden Glaubens, der die Gnade im Wort erfaßt, das Wort erkannt wird als ein solches, durch welches sich die Mittheilung der Gnade selbst zur gewissen Aneignung derselben vermittelst des Glaubens an den Einzelnen vollzieht; daß sich also das Wirken der Gnade selbst in das Wort hineinlegt und durch dasselbe vollzieht. Behält man dies im Auge, so wird man finden, daß manche Aeußerungen Luther's über die Bedeutung des Worts für den Glauben, die sich in den angeführten Stellen aus seinen Schriften finden, noch keineswegs das Evangelisch-Neue der Lehre von dem Gnadenmittel des Worts enthalten, sondern nur Solches aussagen, was auch schon vorher die kirchliche Lehre festhielt, wie denn manche jener Aeußerungen mit Aussprüchen Augustin's, an welche sie erinnern, durchaus in Uebereinstimmung bleiben. Wir gehen nicht weiter auf das Einzelne dieser Aeußerungen ein. Zugleich aber

fehlt es nicht — und das ist es, was noch besonders hervorzuheben ist — an solchen Aeußerungen, in denen die der Bedeutung des aneignenden Glaubens entsprechende Bedeutung des Worts hervorgehoben ist. Wir erinnern in dieser Beziehnng an die oben angeführte Erörterung Luther's zu 1, 11. 12. In dieser Stelle, die von der Bedeutung des Worts des Evangeliums als Verkündigung der Sündenvergebung ausgeht, und in der uns überhaupt in der verhältnißmäßig reinsten Weise die evangelische Erkenntniß der Wiedergeburtsordnung entgegentritt, wird von den Worten des Evangeliums gesagt, daß sie hauchen (spirant) die Gnade. Sehr charakteristisch ist hier der Gebrauch des Worts spirare, womit das Thun des heiligen Geistes bezeichnet wird. Es ist das spirare des Spiritus S. also das Gnadenwirken Gottes des Heiligen Geistes in das Wort als Mittel desselben hineingelegt. In einer andern Stelle, zu 3, 3 (Erl. Ausg. a. a. O. S. 259.)

„Si vis gratiam consequi, id age, ut verbum dei vel audias intente vel recorderis diligenter: *verbum*, inquam, et *solum verbum* est *vehiculum* gratiae dei. — — Stat fixa sententia, ex auditu fidei accipi spiritum. Hoc modo acceperunt spiritum, quicunque acceperunt."

Den Geist empfangeu wir durch den Glauben, der das Wort hört und glaubt. Mit diesem Satze nun, daß das Wort das vehiculum sei, in, mit und durch welches uns die Gnade komme, und daß es das alleinige vehiculum der Gnade sei, waren die bedeutungsvollsten Consequenzen gegeben, es war mit demselben die Lehre von den Mitteln der Gnade auf eine neue Basis gestellt, und eine Reihe der schwersten Fragen eröffnet. Wie wird auf Grund dieses Satzes und in Uebereinstimmung mit demselben Wesen und Wirken der Sacramente, der Taufe und des Abendmahls, gefaßt werden müssen? Wird nicht jener Satz vom Worte als alleinigem vehiculum der Gnade eine wesentliche nähere Bestimmung und Limitation finden müssen, wenn die Sacramente nach ihrer eigenthümlichen Bedeutung und ihrem eigenthümlichen Wesen neben dem Worte

sollen richtig erkannt und festgehalten werden können? Weiter, wird das in das Wort als Mittel hineingelegte Wirken des Heiligen Geistes noch als unwiderstehliches prädestinatianisch gefaßt werden können, oder ist durch diese Erkenntniß von dem Wirken Gottes durch das Wort als alleiniges vehiculum gratiae die Ausscheidung des Prädestinatianischen im Begriff der gratia infusa sofort und ohne Weiteres gegeben. Es fehlt im Commentar zum Galaterbriefe nicht an einer sehr interessanten Erörterung, aus welcher hervorgeht, daß sich Luther mit seinem Satze über das Wort auch sogleich vor die bezeichneten Probleme gestellt fand, daß dieselben aber keineswegs sofort ihre reine evangelische Lösung fanden, da sich vielmehr zunächst mit jenem Satze die alte prätestinatianische Auffassung von der gratia infusa verbindet. Luther macht nämlich bereits in dieser Schrift den Satz vom Worte als alleinigem vehiculum gratiae zur Grundlage einer Betrachtung über Wesen und Wirken der Sacramente, zunächst des Sacraments der Taufe, in dem er jenen Satz anwendet, um die Frage nach der Entstehung des Glaubens in den Kindern zu beantworten, die getauft werden und selig werden, trotzdem daß sie nicht in der Weise des selbstbewußten, verstehenden Hörens hören können. Zu 3, 2. 3 (Erl. Ausg. a. a. O. S. 255 ff.) handelt Luther, indem er zugleich an Apgsch. 10, 44 („da Petrus noch diese Worte redete, fiel der Heilige Geist auf alle, die dem Worte zuhörten") und ähnliche Aussprüche der Propheten erinnert, über den Satz des Apostels, daß die Galater nicht aus den Werken, sondern ex auditu fidei (ἐξ ἀκοῆς πίστεως) den Geist empfangen hätten, wobei er das „auditus fidei" mit Erasmus durch „verbum fidei auditum" erklärt. Luther spricht da über die Antwort, welche Hieronymus auf die Frage gegeben hatte, wie die Tauben Christen würden, und fügt dieser Frage als eine verwandte die hinzu, „quomodo infantes salvi fiunt et baptisantur, cum et ipsi non audiant?" Wenn Hieronymus zuerst antworte, daß der Satz: „fide ex auditu esse" sowohl „in parte" als „in toto" ver-

standen werden könne, daß man denselben also nicht im Sinne ausschließender Allgemeinheit zu fassen brauche, so werde daß durch den Apostel widerlegt, wenn er sage: „quomodo credent, quem non audierunt“, wodurch eine andere Möglichkeit ausgeschlossen werde. Und wenn Hieronymus dann weiter sage, die Tauben könnten das Evangelium „aliorum gestu et conversatione“ lernen, so werde damit die Schwierigkeit wegen der infantes nicht gelöst. Deshalb will Luther dem folgen, was Hieronymus zuletzt noch hervorhebe,

„Scilicet, quod *verbo dei nihil surdum est*, et ad eas loquitur aures, de quibus dicitur: Qui habet aures audiendi audiat.“

Diese Antwort gefalle ihm sehr wohl und zwar deshalb,

„quod nec in adultis et audientibus verbum dei audiatur, *nisi intus incrementum det*. Ideo verbum virtutis et gratiae est, simul dum aures pulsat, intus spiritum infundit. Quod si spiritum non infundit, nihil differt audiens a surdo. Quocirca ipse sonus verbi, ministerio ecclesiae super infantem prolatus, eo facilius operatur per spiritum, quo parvulus verbi est capacior, i. e. patientior, nullis aliis rebus implicatus.“

Darauf, daß man sich dem Worte Gottes ganz leidentlich hingebe, und höre, was Gott der Herr in uns redet, führt Luther nun auch den Satz zurück, daß nicht wir, sondern Gott, und Er allein, das Heil in uns wirkt.

„Potentissime ergo Paulus hic confodit opera legis, tum etiam nostrorum Theologorum somnia, qui meritum congrui invenerunt ad gratiam obtinendam. Verum Apostolus dicit, non operibus, sed auditu verbi h. e., si patiaris verbum, quiescas tu, et sabbatum domini a tuis operibus ferieris, ut audias quid loquatur in te dominus deus tuus.“

Die Wahrheit des Satzes des Augustin, daß Gott allein in uns das Gute und das Heil wirke, wird geknüpft an das Wirken durch das Wort, das als das alleinige vehiculum gratiae in die Mitte gestellt ist. Das Wort, als Wort der Kraft und der Gnade, gießt, indem es äußerlich das Ohr trifft, zugleich inwendig den Geist ein. Das wird gesagt von dem Worte, das in der Kirche durch den Dienst der Kirche gesprochen wird: der „sonus verbi, ministerio ecclesiae super infantem prolatus“ wirkt „per spiritum“ in dem Kinde, das um so

empfänglicher ist, je mehr es widerstandslos sich bloß leidend verhält. Auch hiernach liegt das Wirken des Geistes im Worte, durch das es sich als durch sein Mittel vollzieht: das Wort ist nicht mehr bloße Lehre, die von der Gnade spricht, aber sie nicht wirkt, wie bei Augustin, sondern das Wort ist als „verbum virtutis et gratiae" gefaßt, während Augustin die wirkende virtus und gratia getrennt vom Worte dem Geiste zuschrieb. Nichtsdestoweniger ist der Begriff der infusio gratiae beibehalten, indem dem Worte das „infundere spiritum intus" zugeschrieben wird. Und obgleich man nicht übersehen kann, daß diese Uebertragung des infundere gratiam auf das Mittel des Worts, welches inwendig wirkt „per Spiritum", dazu angethan ist, eine wesentliche Umbildung des Begriffs der „infusio gratiae" einzuleiten, so ist doch durch diese unmittelbare Verknüpfung des Begriffs der infusio gratiae mit dem Wirken des Geistes durchs Wort das damit entstehende Problem noch nicht gelöst, sondern es ist damit der Knoten erst geschürzt, der noch erst zu lösen sein wird. Das Wort erscheint nach den hier vorliegenden Aussagen Luther's als ein solches, das für den Heiligen Geist das Mittel seines Wirkens wird, in solcher Weise, daß die Frage noch offen ist, ob der Geist immer durch das von ihm unterschiedene Wort wirkt mit seiner göttlichen Kraft, oder ob er nur dann und nur da durch dasselbe wirksam wird, wann und wo er auf Grund des Prädestinationsrathschlusses Gottes will. So ist also auch der Gedanke des unwiderstehlichen Wirkens des Heiligen Geistes, obwohl es, wo es eintritt, ein Wirken durch das Wort ist, nicht ausgeschlossen, und wir wissen bereits, daß auch im Uebrigen Luther in jener Zeit vom Prädestinatianismus noch nicht frei war. Das Ungenügende der unmittelbaren Verknüpfung des Begriffs der infusio gratiae mit dem Wirken des Heiligen Geistes durchs Wort liegt offen genug in der Anwendung derselben auf die Kindertaufe vor. Worin unterscheidet sich da das Wirken durchs Wort von einem bloßen Kraftwirken des Heiligen Geistes im Sinn des alten Begriffs

der infusio gratiae? — Uebrigens ist dabei nicht unbeachtet zu lassen, wie Luther's Auffassung von der Taufe unter dem Einfluß seiner evangelisch-neuen Gedanken über Wort und Glaube eine wesentlich andere geworden ist als bei Augustin. Während Augustin von der Wirkung der Taufe die conversio aufs Bestimmteste ausschloß und das Seligwerden der (jung gestorbenen) Kinder ohne das Eintreten der fides in ihnen zu begreifen sucht, hält Luther als nothwendig für die Wirkung der Taufe zum Segen auch bei den Kindern den durch das Wort gewirkten Glauben fest. Freilich das den Glauben in den Kindern wirkende Wort, der „sonus verbi, ministerio ecclesiae super infantem prolatus" ist noch nicht nach seinem Verhältniß zum Sacrament der Taufe als solchem näher bestimmt. Wir müssen uns daran erinnern, daß Luther die fides *ante* baptismum forderte, und die Sacramente nach ihrem Wirken nicht zur Entstehung, sondern zum Gewißwerden des Glaubens in Beziehung setzte. Es ist bedeutungsvoll für Luther's damaligen Lehrstandpunkt, daß er den Glauben in den Kindern durch das Wort (vor dem Vollzug des Sacraments als solchen) und nicht durch das Sacrament der Taufe als solches gewirkt faßt, wodurch denn wieder ein Berührungspunkt mit Augustin's Lehre vom Wesen der, die conversio nicht wirkenden, Taufe gegeben war. Weiter sieht man noch nicht, wie dieser Satz von dem in den Kindern durch das Wort gewirkten Glauben sich zu den prädestinatianischen Gedanken stellt, von denen sich Luther noch nicht frei gemacht hat. Wird der Glaube, als von der Taufe vorauszusetzender, nicht durch die Taufe, sondern vom Geiste durch das Wort vor der Taufe gewirkt, so steht ja die Frage noch offen, ob der Geist durch das Wort in allen Kindern, die zur Taufe gebracht werden, den Glauben wirkt, oder nur in denen, die prädestinirt sind? Kurz, man sieht, daß wir hier noch keineswegs vor den Abschlüssen der evangelischen Lehrentwickelung stehen, sondern im Gegentheil vor höchst bedeutungsvollen Anfängen derselben in Betreff der Lehre vom Wirken der Gnade

durch die Gnadenmittel. Aber allerdings auch hier, wie sich das auch an den Sätzen von der Taufe sehen läßt, steht bereits Alles auf einem ganz andern Boden, als bei Augustin. Es wird unsre Aufgabe sein, im Folgenden die Entwickelung der Lehre über das Wirken der Gnade durch das Wort und die Sacramente weiter zu verfolgen, welche von der Beziehung wird beherrscht sein müssen, in welcher die hier in Betracht kommenden Punkte der Lehre zu dem evangelisch erkannten Grundverhältniß zwischen dem aneignenden Glauben und dem Worte stehen.

Grundlinien zur praktischen Theologie.

Von Caspers,
Kirchenpropst zu Husum im Herzogthum Schleswig.

§. 1.
Das Princip der praktischen Theologie.

Die praktische Theologie ist ihrem Allgemeinbegriff nach Theologie, ihrem Sonderbegriff nach praktische Theologie. Die praktische Theologie muß um ihres Allgemeinbegriffs willen ein theologisches Princip haben und um ihres Sonderbegriffs willen ein praktisch-theologisches. Das praktisch-theologische Princip der praktischen Theologie hat sich in der Kirchenerbauung ausgewirkt, welche die Leibbildung Christi ist. Die Kirchenerbauung oder das Leibbilden Christi ist das Thun des Heiligen Geistes. Dies Thun Gottes des Heiligen Geistes ist das praktisch-theologische Princip der praktischen Theologie, welche mithin die Wissenschaft von dem kirchenerbauenden Thun des Heiligen Geistes ist.

1. Das kirchenerbauende oder kirchenbildende Thun des Heiligen Geistes als Princip der praktischen Theologie hat, wie es scheint, die Geschichte der Gründung der Kirche festgesetzt.

Christus, das Haupt der Kirche, begann erst dann seine Lehrvorträge als Vorbereitung für die Kirchenbildung, nachdem ihm der Heilige Geist bleibend mitgetheilt war, Joh. 1, 32., Matth. 4, 17. St. Paulus nennt daher die Lehre Christi im Gegensatz gegen das Gesetz des alten Testamentes: Geist, 2. Cor. 3, 6, um das Vorbereiten des Baues der Kirche durch Christi Lehre als Thun des Heiligen Geistes hinzustellen.

Daß die gottmenschliche Person Christi, welche die Kirche und das Urbild derselben ist, durch des Heiligen Geistes Vermittelung ins Fleisch gekommen ist, Luc. 1, 32, ist der historische Aufweis, daß die Kirche in ihrem ersten und urbildlichen Sein von dem kirchenerbauenden Thun des Heiligen Geistes gesetzt ist.

Weil Christus: die Kirche, von dem Geist gesetzt ist, so ist er Geist, 2. Cor. 3, 17. Das irdische *σῶμα* Christi als vom Geist gesetzt und begeistet, entspricht also dem kirchenerbauenden Thun des Geistes. Christus der Herr ist Geist, und als solcher der ausgewirkte Zweck des Heiligen Geistes. Als der ausgewirkte Zweck des Heiligen Geistes ist er das reine Urbild und der mittlerische Anfang der Kirche.

Als nach dem Urbild der Kirche und durch dasselbe die Kirche nachbildlich gesetzt werden sollte, war es das Thun des Heiligen Geistes, welches dee Hineinbildung der Kirche in die Menschheit vollzog. Am Pfingsttage nämlich wurde durch die vermittelnde Thätigkeit des Heiligen Geistes zunächst in die ersten Jünger Christi die Kirche hineingebildet; darnach aber durch das Aussprechen, welches er ihnen verlieh, Act. 2, 4, in dreitausend Zuhörer, Act. 2, 41, welche sofort das vom Geist gebildete *σῶμα* Christi darstellten, welches die Schrift die Gemeinschaft nennt, Act. 2, 42.

Die Schriftlehre deutet, wie uns scheint, auch auf kein andres Princip zur Kirchenbildung hin, als auf das Thun des Heiligen Geistes. Christus leitet die besondre Zusage, daß die Vertheidigung vor Gericht nicht Sache der Jünger, sondern des Heiligen Geistes sei, Marc. 13, 11, Luc. 12, 11 ff., aus dem allgemeinen Satz ab, daß die Jünger nicht die Redenden seien, sondern daß der Redende der Heilige Geist sei, Marc. 13, 11, oder, wie Christus an einer andern Stelle sagt: daß der Geist des Vaters der Redende in ihnen sei, Matth. 10, 20, vgl. 2. Petri 1, 21. Wir haben hier zwei Momente zu unterscheiden, 1) die Regierung des Redens und Lehrens der Jünger, sowohl in Sachen des Rechts, welches die Heilsverkündigung und das Heil selbst in dem vorhandenen Rechtsgebiet beanspruchen, als in Sachen der Heilsverkündigung besonders, welche sich in dem Gebiete der heiligen Liebe bewegt, 2) die Ponirung des Redens und Lehrens des Heiligen Geistes, sowohl im Rechtsgebiet der Kirche, als im Gebiet der heiligen Liebe oder der Kirche.

Das Lehren und Reden der Jünger als kirchenbildendes Thun ist durch die zwei genannten, aus dem Worte Christi abgeleiteten Sätze, als nichteigenes Thun der Jünger hingestellt, sondern als das gnadenreiche Thun des Heiligen Geistes. Nach dieser Auffassung ist Christi Befehl an die Jünger zur Heilverkündigung und zum Lehren, Matth. 10, 7 (vgl. Marci 3, 14), Matth. 28, 20, als zu einem eigenen Thun für die Kirchenbildung nicht anders zu verstehen, als ein Befehl zum Wirkenlassen des Heiligen Geistes durch sie (die Jünger) als seine Organe.

Durch das, wie wir meinen, aus der Geschichte der Kirche und aus der Schrift entlehnte Princip fällt die Initiative, Ausbildung und Vollendung der Kirche in das Thun des Heiligen Geistes. Und nur so kann der Bau der Kirche ein göttlicher Bau werden.

2. Das aufgestellte Princip ist ein theologisches und religiöses und steht im bewußten Gegensatz gegen das anthropologische und ethische Princip der praktischen Theologie, welches in der Selbstthat der Kirche an sich selbst besteht. Das theologische Princip ermöglicht eine Geschichte Gottes des Heiligen Geistes mit seiner Gemeinde. Wie Christus eine Geschichte hat, so bekommt auch der Heilige Geist seine, freilich von der Geschichte des Herrn verschiedene Geschichte. Auch die Heilsordnung als Werk des Heiligen Geistes hat ihre Geschichte in dem Einzelnen und in der Geschichte einzelner Völker; allein diese Geschichte ist die der innern Lebensgestaltung und gehört in die Dogmatik und in die Dogmengeschichte. Die praktische Theologie aber hat es mit der äußern Lebensgestaltung der Kirche zu thun, wobei der Einzelne, ja selbst die Völker nicht in Betracht kommen. Die Wirksamkeit des Heiligen Geistes, welche die Kirche gestaltet, hat es mit der Gemeinschaft, nicht aber mit den Gliedern der Gemeinschaft zu thun, wenn diese nicht etwa im Amt die Gemeinschaft darstellen, vertreten und auf sie die Wirkungen des Geistes vermitteln. Obgleich unser Princip der praktischen Theologie ein religiöses und theologisches ist, so bleiben wir mit demselben doch keineswegs auf dem dogmatischen Gebiet stehen, wie das aus dem Vorstehenden erhellen dürfte.

Unser Princip bringt uns in einen klaren Unterschied mit der Ethik. Denn nicht nur dadurch, daß das Princip kein anthropologisches und specifisch ethisches ist, tritt der Unterschied der praktischen Theologie von der Ethik hervor, sondern besonders auch darin, daß das Princip der Ethik die vorgefundenen Lebensformen und Lebensgestaltungen zu durchdringen und in den Dienst des Reiches Gottes zu stellen hat. Die vorgefundenen Lebensformen und Lebensgestaltungen sind: Staat, Familie, Kunst, Wissenschaft. Das Gebiet der praktischen Theologie hat es nach seinem Princip mit den specifisch kirchlichen Lebesformen und Ideen zu thun, welche

von dem Heiligen Geist gesetzt sind, zugleich mit der Idee der Kirche.

Unser theologisches und religiöses Princip ist dennoch trotz der dadurch verursachten Trennung von der Ethik wahrhaft ethisch; denn dem Thun des Heiligen Geistes entspricht ein An-sich-thun-lassen. Dem kirchenerbauenden Thun des Heiligen Geistes entspricht die That und das Dasein der Kirche. Beides: das An-sich-thun-lassen und das Dasein der Kirche sind wahrhaft ethische Begriffe und Realitäten. Das ist das wahrhaft Ethische unsres Princips, daß es die völlige Vernichtung und Darangabe alles Eigenen von dem Menschen fordert, damit ein Bau vollendet werden könne, zu welchem der Mensch weder seine Kraft, noch die Idee, noch die Arbeit geliehen hätte; sondern von dem man sagen könne: *πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα*, 1. Cor. 12, 11.

3. Die praktische Seite des Princips ist die, daß es verhindert, das Thun der Gemeinschaft und des Einzelnen im Amt zur Bildung und Ausbildung und Vollendung der Kirche ohne den wissenschaftlich nachgewiesenen Zusammenhang mit dem kirchenerbauenden Thun des Heiligen Geistes zu begreifen und darzustellen, und vielmehr bewirkt, daß die Gemeinschaft und das Amt als die That von dem Thun des Geistes erkannt und dargestellt werde, oder daß das Thun des Heiligen Geistes im Zusammenhang mit der Wirkung, der That, dem Gebilde erfaßt und dargestellt werde. Das theologische Princip der praktischen Theologie würde kein praktisches im wissenschaftlichen Sinne sein, wenn wir das kirchenerbauende Thun des Heiligen Geistes abstract und getrennt von Wirkung, That und Gebilde auffaßten und entwickelten, sondern es würde ein specifisch theologisches sein. Wir nennen aber das anthropologische und ethische Princip: die Selbstthat der Kirche an sich selbst, kein ethisch-praktisches, weil demselben die Furcht des Semipelagianismus anhaftet. Es würde sich dies Princip vor dem Semipelagianismus nur durch die stete Wiederholung

retten können: daß alles Selbstthun der Kirche zu ihrer Erbauung auf Grund der fortwährenden Geistesmittheilung und des fortwährenden Schöpfens aus Gottes Wort geschähe — eine Behauptung, welche ohne den wissenschaftlichen Nachweis den wissenschaftlichen Zweifel wegen semipelagianischer Beimischung nicht würde vertreiben können. Das aber ist, wie uns scheint, an unserm Princip das Ethisch-Praktische, daß das, was als Selbstthun und Selbstthat der Kirche hingestellt werden kann, als das sich durch die Gemeinschaft des Heiligen Geistes vermittelnde Thun oder als die bereits vermittelte That des Heiligen Geistes hingestellt werde, wie das dem Sachverhältniß entsprechend ist. Denn nur dann ist das Thun der Kirche ein reines und göttliches, wenn der Heilige Geist der ungehindert Thuende ist. Nur die Hindernisse und die Beibehaltung derselben sind unser Werk. Die Hinwegräumung derselben zur Darstellung des *σῶμα* Christi ist des Heiligen Geistes Werk. Daher kann auch von einem *πράσσειν* des Menschen nicht die Rede sein. Das *πράσσειν* kommt dem Geist zu, welcher durch den Menschen als sein Organ wirkt.

4. Ob unser Princip eine confessionell bestimmte praktische Theologie aus sich mit Consequenz entwickeln müsse oder vielmehr eine bekenntnißlose praktische Theologie, das muß ausführlich die Entfaltung des Princips selber darthun. Zwar bildet das kirchenerbauende Thun des Heiligen Geistes die Allgemeine christliche Kirche (Art. 3 des Symb. ap.) und würde insofern eine unterschiedslose, allgemein gehaltene Entwickelung zulassen, welche aber die Geschichte der Kirche und ihrer Bekenntnisse ignoriren oder nivelliren müßte. Und selbst dann, wenn nur die drei ökumenischen Bekenntnisse übrig blieben, würden wir in diesen keine Allgemeine Kirche mehr haben, sondern eine Sonderkirche. Denn es könnte die Darstellung einer auf den drei ökumenischen Bekenntnissen ruhenden Kirche nur im Gegensatz gegen die ganze bereits durch den Heiligen Geist vollzogene Arbeit aller auf die genannten Bekenntnisse folgenden Jahrhun-

derte stehen. Wir würden also mit einer solchen Kirche die Allgemeine Kirche verleugnen, welche wir jetzt festzuhalten im Stande sind. Es muß mithin das Princip, um die Allgemeine christliche Kirche, als von dem Heiligen Geiste erbaut, festzuhalten, eine confessionelle Entwickelung haben.

Die ätherische Gestalt der Kirche, ihr heiliger Lebensodem ist in den Bekenntnissen derselben. Es ist unmöglich, diesen Lebensodem zu unterdrücken, diese ätherische Gestalt zu ignoriren oder zu vernichten. Die lutherische Kirche hat diese Gestalt, diesen Odem am reinsten. Das Princip der praktischen Theologie muß also, wenn es nach reiner Entfaltung strebt, den Bekenntnissen treu sich entwickeln. Diesem Streben huldigt auch unser Princip sammt seiner Entfaltung.

5. Durch unser aufgestelltes Princip wird die Kirche zum Object-Subject gemacht, während durch das Princip der Selbstthat der Kirche an sich selbst die Kirche zum Subject-Object gemacht wird. Daß die Kirche für das kirchenerbauende Thun des Heiligen Geistes Object ist, entspricht, wie wir meinen, den einfachsten religiösen und dogmatischen Anforderungen. Daß sie aber dadurch, daß sie Object wird, zugleich Subject wird, liegt in der verselbstständigenden schöpferischen Geistesmittheilung und Arbeit des Geistes Gottes. Die Kirche als Subject hat aber nur darin ihre Bedeutung, daß sie das durch Christum gereinigte und einige Organ bleibt für die Ausbildung des σῶμα Christi. Ihre neuen Kräfte und Charismen hat sie von dem Geiste Gottes. Daher hat sie als Subject nichts Anderes zu thun, als die Hindernisse diesen Kräften und Charismen und ihrem ganzen Dasein fern zu halten, damit der Heilige Geist das heilige Gebilde der Kirche in alle Glieder derselben hineinbilden und durch dieselben ausbilden könne. Der Kirche kommt keine selbstständige Thätigkeit an sich selbst zu, auch nicht der Werth einer That, sondern alles das kommt Gott dem Heiligen Geist zu.

§. 2.

Die generelle Entfaltung des Princips.

Das kirchenerbauende Thun des Heiligen Geistes hat das zu erzeugende Object, die Kirche, als Zweck. Dieses Erzeugen wird vermittelt durch das von ihm gewirkte Zeugen und Zeugniß. Daher gestaltet sich das kirchenerbauende Thun des Heiligen Geistes zunächst als **zeugendes** Thun (A). Das erzeugte Object, die Kirche, kann aber nur durch den Heiligen Geist, welcher sie gezeugt hat, sich als solches Erzeugniß darstellen. Es gestaltet sich demnach das kirchenerbauende Thun des Heiiligen Geistes als **darstellendes** Thun (B). Weil dasselbe aber die Einzelnen als Glieder in die Kirche einreiht und die Kirche in sie hineinbildet und dann aus ihnen herausbildet, so wird das Ganze dadurch organisirt und als Corporation ausgebildet. Das kirchenerbauende Thun des Heiligen Geistes ist also das **organisirende** Thun (C). Dies dreifache Thun geht durch das vom Geist gesetzte Amt concentrirt hindurch, und ist dies Thun das **concentrirende** Thun (D).

1. Wenn das Zeugen und Zeugniß der abbildlichen Kirche als das Werk des Heiligen Geistes aufgefaßt und dargestellt werden soll, so muß dasselbe zuerst bei dem Urbild der Kirche, bei Christo, geschehen.

Christus negirt sein Selbstzeugniß so sehr, daß er es, falls es ein bloßes Selbstzeugniß und Selbstzeugen von ihm selbst wäre, für nicht wahr erklärt: *ἐὰν ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ ἐμαατοῦ, ἡ μαρτυρία μου οὐκ ἔστιν ἀληθής*, Joh. 5, 31. Nun aber zeugt er doch von sich selber; ja seine Lehre ist nur ein Selbstzeugniß. Von wem dies Selbstzeugniß ist, sagt er selber: *ἄλλος ἐστὶν ὁ μαστυρῶν περὶ ἐμοῦ*, Joh. 5, 32. Der

Andre, welcher von ihm zeuget in seinem Selbstzeugniß, ist Gott der Heilige Geist. Gott der Heilige Geist verrichtet die Wunder Christi, Matth. 12, 28, die Wunder, um welcher willen er als um eines Selbstzeugnisses willen Glauben verlangt, Joh. 10, 38. Die ganze Lehre von Christo ist das Zeugniß des Heiligen Geistes, Joh. 15, 26. So wie der Geist Gottes in der Taufe von Christo gezeugt hatte, Matth. 3, 17, so zeugt er auch in der Lehre Christi.

Die Sprache des Geistes Gottes ist die Schrift. Der Geist zeugt durch die Schrift von Christo. Christus verweist daher auf die Schrift als auf das Zeugniß von ihm und für ihn, Joh. 5, 39. Die Berufung Christi auf die Schrift ist sein Selbstzeugniß und zugleich das Zeugniß und das Zeugen des Heiligen Geistes.

Christus zeuget von sich, daß er die Kirche sei, Joh. 2, 19. Joh. 1, 14. Christus macht das Theilhaben an dieser Gemeinschaft von dem Genuß seines Leibes und Blutes abhängig, Joh. 6, 56. Die Kirche wird nur durch ihn selbst gezeuget. Sein Zeugniß erzeuget die Kirche.

Wenn aber der Heilige Geist durch sein Zeugniß aus dem Urbilde der Kirche, aus Christo, während und nach dessen Lebzeiten die abbildliche Kirche erbauet hat, wie wir eben gesehen haben, so darf die abbildliche Kirche, d. i. die Gemeinschaft der Heiligen, auch keinen andern Weg zum Ausbau der Kirche innehalten, als den, welchen Christus, ihr Haupt, inne hielt, nämlich: das Zeugen und Zeugniß des Heiligen Geistes.

Das Zeugen der Apostel von Christo war das Zeugniß des Heiligen Geistes, welches er ihnen im Herzen gab, Matth. 10, 20. Ja selbst der Trieb, von dem ihnen inwendig gewordenen Zeugniß zu reden, war nicht der ihrige, *ἀλλ᾽ ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἅγιοι θεοῦ ἄνθρωποι*, 2. Petri 1, 21. Wenn aber nicht einmal der Trieb ihr eigener war, so ist es natürlich, daß auch ihr Zeugniß nicht ihnen gehörte, sondern dem Heiligen Geist: *δοθήσεται γὰρ ὑμῖν ... τί*

λαλήσατε, Matth. 10, 19. Ja selbst die Form gab der Geist Gottes ihnen: καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου αὐτοῖς αποφθεγγεσθαι, Act. 2, 4.

Der Heilige Geist giebt den Aposteln das Zeugniß, als Ursache zum Zeugen, und giebt den Trieb und das Zeugniß selbst. So haben die ersten Glieder der abbildlichen Kirche neue Glieder der Kirche eingebildet. Hier fällt jedes Selbstthun der Kirche als schriftwidrig weg. Dies Zeugen und Zeugniß der ersten abbildlichen Kirche ist wahrhaft ethisch, denn es ist religiös. Hier fällt jedes Angezogenwerden und Sichsammeln um die christliche Idee weg. Denn Christus, welchen der Heilige Geist in den Gliedern der Kirche bezeuget und zeuget, ist und giebt keine Idee. Christus ist das Ideal der Kirche, ist die Kirche selbst. Der Heilige Geist ist nicht die Kraft der überzeugenden und sammelnden Idee, sondern ist eine lebendig-wirkende, göttliche Person. In Christo ist durch den Heiligen Geist alle gesuchte Realität und Idealität.

Sobald dies erste Zeugniß des Heiligeu Geistes, welches die Schrift ist, durch die Kirche gefordert wird als Bedingung für das Empfangen der Sacramente oder zur Uebernahme des Amtes oder zum kirchenrechtlichen Beurtheilen und Ermessen der Wahrheit des Glaubens, zur rechtsbeständigen Constituirung der Kirche, als objectiv wahre Erklärung des Lehrgehaltes der Schrift, so ist das Zeugniß ein Bekenntniß im rechtlichen Sinn des Worts.

Das Bekenntniß ist das fortgehende Lebenszeichen des Heiligen Geistes in der Kirche. Die Schrift ist das Gesammtleben und Gesammtzeugniß des Heiligen Geistes. Das Bekenntniß ist Ein lebendiger, verständlicher, erklärender Odemzug seines Schriftlebens. Die Gesammtheit des Schriftlebens bietet der Heilige Geist in den Bekenntnissen der vollendeten Kirche, welche durch die evangelisch-lutherische Kirche herbeigeführt wird.

Das Bekenntniß führt in das Schriftleben zurück, aus welchem es gewachsen ist.

Um das Bekenntniß muß sich mithin die kirchenerbauende Thätigkeit des Heiligen Geistes bewegen, und nach den verschiedenen Führungen in dasselbe hinein wird sich auch die Thätigkeit des Geistes charakterisiren, wie wir das in den nächsten §§. sehen werden.

2. Das darstellende Thun des Heiligen Geistes ist ein nothwendiges Stück des kirchenerbauenden Thuns. Das darstellende Thun ist das objectivirende Thun. Die innerlich gezeugte Kirche fordert ihre Darstellung und Erscheinung und Objectivirung. Der heilige Geist muß die Gemeinschaft, welche die Glieder der Kirche in Christo haben, auch zur Erscheinung bringen. Eine Gemeinschaft, welche nicht erschiene und zum Bewußtsein nicht käme, wäre keine Gemeinschaft. Die Gemeinschaft stellt sich im Cultus dar, dessen Mittelpunkt und Gipfel das Abendmahl ist. Denn in demselben ist Christus, als die Gemeinschaft, sichtbar und die um ihn sich stellende Gemeinschaft der Gläubigen ist auch sichtbar.

Wenn aber in der Abendmahlsfeier die Darstellung der Kirche geschieht, so wird von dieser Voraussetzung aus sich das darstellende Thun des Heiligen Geistes entwickeln und gliedern lassen. Die Selbstdarstellung Christi in der Gemeinschaft der Gläubigen muß möglichst rein gehalten werden von allem Selbstthun der Gemeinde und der Einzelnen, wozu die Abendmahlsfeier hier speciell anweist. Je weniger die Darstellung der Kirche im Cultus ein Selbstthun oder Dienst der Kirche ist, desto mehr wird die Kirche dargestellt. Wenn der heilige Geist an dem Selbstwillen der Kirche und ihrer Vertreter kein Hinderniß mehr hat, dann wird in der durch den Cultus zur Erscheinung kommenden Gemeinschaft der Gläubigen das σῶμα Christi ganz rein dargestellt werden. Die Gemeinschaft in Christo ist in den einzelnen Gliedern der Kirche von dem heiligen Geist gewirkt, und dient ihm nun zur Darstellung im Cultus. Der Cultus ist also, nach unser Auffassung, ein Dienst im passiven Sinn, d. h. so daß die Kirche das Mittel und

Organ ist zur Darstellung der Gemeinschaft in Christo, nicht aber insofern, als die Kirche ein von dem Wollen des Geistes verschiedenes, selbstthunwollendes Dienen hat. Denn alles Dienenwollen der Kirche ist des Heiligen Geistes Werk, vielmehr also auch die Ausführung. Alles Selbstthun und Dienenwollen, nicht in unserm Sinn aufgefaßt, ist daher ein Nichtdienenwollen und ein Nichtthunwollen der Kirche und ihrer Glieder.

Das darstellende Thun des Heiligen Geistes giebt dem Cultus die Weihe göttlicher Ordnung und bewahrt vor der Ansicht, daß ein Einzelner einen Cultus haben könne. Es bewahrt vor dem Selbstthun der Leiter des Cultus und vor dem, was die ungöttliche Kunst in denselben hineinfügen will. Denn es kann im Cultus nur das vorkommen, was zur Darstellung des *σῶμα* Christi der Geist Gottes durch die Schrift und die Bekenntnisse giebt.

Das darstellende Thun des Heiligen Geistes wirkt auf die Erbauung der Kirche zurück. Denn die Objectivirung der Kirche giebt ihr einerseits einen tiefern Einblick in ihren Grund und in ihr Wesen, andererseits aber auch ein göttliches Streben zur Hinwegräumung der Hindernisse, welche der ihrem Grund und Wesen entsprechenden Darstellung störend entgegentreten.

3. Das organisirende Thun des Heiligen Geistes ist das erhaltende und regierende Thun. Das erhaltende Thun erhält das einzelne Glied dem Ganzen, und das Ganze dem einzelnen Gliede. Die Medien, mittelst welcher die erhaltende Thätigkeit des Heiligen Geistes sich kund giebt, sind das Wort Gottes und die Sacramente und das Kirchenamt. Die verschiedenartige Auffassung und der verschiedenartige Gebrauch derselben bieten dem Wirken des Geistes Förderungen und Hemmnisse. Die reinen Medien der erhaltenden Thätigkeit des Heiligen Geistes sind das Wort Gottes und die Sacramente, welche aber durch die reine oder minder reine Auffassung der verschiedenen Kirchen für den Heiligen Geist hindernd oder förderlich sind. Die evangelisch-lutherische Kirche hat die reinste Auffassung, daher auch

in ihr die erhaltende Thätigkeit des Heiligen Geistes am ungeschwächtesten sich kund giebt. Das Amt hat seine Gültigkeit und sein Recht durch die Einsetzung desselben in heiliger Schrift. Die Ausführung desselben ist mehr dem Wirken des Geistes überlassen, als die heilige Schrift. Denn die Schrift legt sich selbst aus. Das Amt aber hat keine solche Kraft in sich. Daher kann von demselben auch der Mißbrauch eines Mittleramts gemacht werden. Die durch die genannten Medien sich kundgebende erhaltende Thätigkeit des Heiligen Geistes ist organisirend d. h. die einzelnen Glieder der Kirche erhaltend und durch das Amt sich vermittelnd.

Zur erhaltenden Thätigkeit des Heiligen Geistes gehört vornehmlich das durch die Seelsorge des Amtes sich kundgebende Thun des Geistes. Abwehr der Sünde und Befestigung in der Gnade gehören zur Erhaltung.

Die regierende Thätigkeit des Heiligen Geistes giebt sich kund in dem Kirchenregiment. Ohne Regierung giebt es keine Organisirung. Die regierende Thätigkeit des Heiligen Geistes drängt besonders dahin kein Recht des Ganzen zu befestigen, welches das Recht des Einzelnen beeinträchtigen könnte, und kein Recht des Einzelnen zu statuiren, welches dem Ganzen hinderlich sein könnte. Es ist eine gegen das sündliche Widerstreben des Menschen ankämpfende Herstellung des absoluten Rechtes, unter Aufhebung des Widerspruchs zwischen formalem und materiellem Recht. Es ist dies Recht das Recht der absoluten Wahrheit.

§. 3.

Die specielle Entfaltung des Princips.

A. Das zeugende Thun des Heiligen Geistes.

Das zeugende Thun des Heiligen Geistes vermittelt sich durch das **bekennende** Thun mit dem Zweck: unter den Heiden Bekenner zu zeugen (Missionswissenschaft oder Apostolik), oder den getauften

unmündigen Theil der Kirche zum Bewußtsein des kirchlichen Bekenntnisses und zum bewußten Bekennen zu bringen (Katechetik), oder, mittelst der Predigt, die bekennende Kirche in dem Bekenntniß zu befestigen (Homiletik.)

1. Das Zeugen der Kirche von Christo unter den Heiden und Nichtchristen kann nur auf Grund des Bekenntnisses geschehen. Denn das Bekenntniß ist das Resultat und die Grundlage für das Zeugen von Christo. Ein bekenntnißloses Zeugniß würde daher kein Zeugniß sein. Es würde dasselbe Auslegungen und Erklärungen geben müssen, welche sich zum Bekenntniß gestalten müßten. Ein Bekenntniß ohne das Zeugen von Christo hat keine kirchenerzeugende Kraft. Denn das Bekenntniß, ohne daß es durch die Lebenserfahrung und Lebensgestaltung des Bekennenden neu reproducirt wird, ist todt und tödtend. Nur die Sacramente haben Leben erzeugende Kraft ganz abgesehen von der administrirenden Person. Das Bekenntniß, ohne daß es sich zum lebendigen Zeugniß durch die bekennende Person gestaltet, hat keine göttliche Verheißung für seine Wirkung.

Jede Mission unter den Heiden muß mithin bekenntnißtreue Zeugen haben. Sind die Missionare keine Zeugen oder haben sie kein Bekenntniß, so sind sie nicht geeignet die Kirche zu erbauen. Daß die Heiden-Mission im Wesen der Kirche liegt, beweist die Betheiligung ihrer lebendigen Glieder an derselben, während die todten Glieder keine Mission für die Heidenmission erkennen und daher auch keine Betheiligung an derselben haben. Den einzelnen Gliedern der Kirche darf die Heidenmission nicht überlassen bleiben, sondern die Kirche als Ganzes muß dieselbe als ihren Beruf erkennen. Gott der Heilige Geist treibt zu derselben durch die Schrift und durch das Werk der einzelnen lebendigen Glieder, in welchen er lebt. So lange die Kirche als Ganzes das Werk nicht treibt, hat sie ihr Wesen noch nicht begriffen, ist sie noch nicht zu einem ihrem Wesen entsprechenden Wirken und Erscheinen gekommen.

2. Nicht minder, als die Missionare, sollen die Diener der Kirche, welche den unmündigen Theil der Kirche zum Bewußtsein des kirchlichen Bekenntnisses bringen sollen, bekenntnißtreue Zeugen sein. Ohne das kirchliche Bekenntniß ist das Zeugniß haltlos und der Zweck des Zeugens unsicher und unbestimmt. Wenn das Bekenntniß der Kirche nicht zum Zeugniß in den Dienern der Kirche geworden ist, so können sie den Unmündigen wohl einen Begriff von dem kirchlichen Bekenntniß beibringen, nicht aber das Bekenntniß selbst. Denn der eigentlich Zeugende, Gott der Heilige Geist, fehlt in dem Bekenntnißlehrer.

Das bekenntnißtreue Zeugniß des Katechisirenden unterscheidet sich nach Form und Voraussetzung von dem Zeugen des Missionars: der Form nach also, daß der Katechisirende sein Zeugniß durch und durch anschaulich machen muß, d. h. daß er sein Zeugniß in den Kreis der Anschauungen des Unmündigen bringen muß. Will der Katechisirende durch den Verstand aufs Herz, oder durch das Gefühl auf den Verstand wirken, so nimmt er seinem eigenen Zeugniß entweder das Gefühl oder den Verstand. Nur dann, wenn er sein Zeugniß in Form der Anschauung auftreten läßt, behält und wirkt dasselbe Verstand und Gefühl. Wir verweisen, was die Anschauungsmethode betrifft, auf das Wort der Schrift, welches darin die beste Anweisung ertheilt.

Die Voraussetzung für das bekenntnißtreue Zeugen vor den Unmündigen ist auf Seiten dieser die Taufe. Gott der Heilige Geist zeugt in den Unmündigen von dem Bekenntniß des Katechisirenden, daß es wahr und des Geistes Zeugniß und Erzeugniß sei. Unter den Heiden fällt natürlich diese Voraussetzung und göttliche Mithülfe für das bekenntnißtreue Zeugen, welches durch Missionspredigt geschieht, weg.

Der Geist Gottes, dessen Tempel der unmündige Theil der Kirche auch in bewußter Weise werden soll, treibt, auf Grund der genannten Voraussetzung, die Kirche zur Katechisation, und gestaltet das Predigtamt wesentlich zum Amt der Katechisation.

Daher hat die evangelisch-lutherische Kirche den volleren, tieferen Begriff der Kirche erfaßt, da sie die Katechisation und deren Schlußstein, die Confirmation, einrichtete. Diese Einrichtung ist ein Mitzeugniß von dem in der Reformation neuwaltenden und gestaltenden Geist Gottes: sie ist das Zeugniß seiner unmittelbaren Leitung.

3. Die Predigt, als bekenntnißtreues Zeugen, bewirkt, ohne die besonders aufgenommene Tendenz, die Befestigung des Bekenntnisses in den mündigen Gliedern der Kirche. Die Tendenz in einer bekenntnißtreuen Predigt, welche kein Zeugniß und Erzeugniß des Heiligen Geistes ist, wirkt bei den Hörern einen Widerspruch, wie er schon im Predigenden vorhanden ist, nämlich: den zwischen Leben und lebloser Tendenz. Hat nämlich der Hörer das Leben aus Gott, so widert ihn die leblose Tendenz an; hat er das Leben aus Gott nicht, und doch das Bekenntniß, so verstärkt die leblose Tendenz den geistlichen Tod des Hörers, welcher, wie der Predigende, sich Gerechtigkeit vor Gott zu verschaffen sucht, dadurch, daß er auch die Tendenz in sein Bekenntniß legt, und Propaganda macht, nicht für das Leben, sondern für den Buchstaben des Bekenntnisses der Kirche, ohne ihr Leben.

Die Tendenz: das Bekenntniß der Kirche durch die Predigt zu befestigen und den Einzelnen darin zu vollenden, muß der Predigt immanent und ihr Lebensodem sein. Der Heilige Geist trennt nicht die Tendenz von dem Leben. Ist aber die Trennung vorhanden, so ist das der untrügliche Ausweis, daß der Geist Gottes nicht vorhanden ist.

Die Befestigung des mündigen Theiles der Kirche durch die Predigt hat einerseits ihre Aufgabe in Wegräumung der religiösen und moralischen Hindernisse, seien diese intellectueller oder praktischer Art. Die Predigt greift nämlich die sündliche Willens-, Verstandes- und Thaten-Richtung des Menschen an, auf Grund und mittelst des Bekenntnisses von Christo, um so andererseits, von Hindernissen befreit, den mündigen Theil der

Kirche mittelst der Gnadenmittel in ihren eigentlichen Lebensgrund und Ursprung zurückzuführen und darin zu vollenden.

4. Wie sich das bekennende Thun des Heiligen Geistes, welches sich durch die Missionspredigt, durch das katechetische und homiletische Thun vermittelt, zur Schrift verhalte, haben wir kurz anzudeuten. Die Schrift ist das ursprüngliche, reine, untrügliche, normative Thun und Bekennen des Geistes „als Quelle und Richterin". Das homiletische und katechetische Bekennen ist das abgeleitete, nicht allzeit reine, nicht in allen Punkten untrügliche, stets durch die Schrift zu corrigirende und aus der Schrift zu schöpfende Bekennen. Durch die heiligen Scribenten der Schrift zeugt der Geist Gottes ungehindert; durch die Homileten und Katecheten nach der Apostelzeit aber stets behindert. Wie die Sonnenstrahlen nur durch das Brennglas zünden, so zündet auch das homiletische und katechetische Bekennen nur durch die Schrift. Nur durch die Wiedergeburt öffnet sich die Schrift als Quelle und Richterin des Bekennens.

§. 4.

Fortsetzung der Abtheilung A.

Die Apostolik oder die Missionswissenschaft ist die Wissenschaft von der cultuslosen Predigt unter den Heiden, zum Zweck der Eingliederung der bekehrten Heiden in die Kirche.

Die cultuslose Predigt unter den Heiden unterscheidet sich von der Predigt innerhalb des Cultus dadurch, daß die letztere von der kirchlichen Ordnung, die erstere aber durch den allgemeinen und individualisirten Beruf bestimmt wird, und diese daher außerhalb des Cultus als Vermittelung und Uebergang zur Predigt innerhalb des Cultus dasteht. Die cultuslose Predigt wird dadurch in Beziehung auf Inhalt, Form, Zweck und Person des Predigers näher bestimmt.

1. Der Inhalt muß, außer den Eigenschaften der Schriftgemäßheit und Kirchlichkeit, den Stempel der Wiedergeburt des

Predigers tragen. Wie der Inhalt der Predigt innerhalb des Cultus durch die Kirche und durch ihr Verhältniß zum christlichen Staat und zu den Wissenschaften und zu andern Gebieten näher bestimmt wird, so geschieht in anderer Weise dies auch bei der Predigt außerhalb des Cultus, nämlich so, daß sie die aus dem Heidenthum in das Christenthum hinüberleitenden Momente auffaßt, die aus dem Heidenthum sich ergebende religiöse Sitte als das Heidenthum selbst verurtheilend hervorhebt, und das gepredigte Wort Gottes unter diesem Schatten als das einzige, untrügliche Licht erscheinen läßt.

Der Inhalt der Predigt muß psychologisch wahr und daher möglichst von allen psychologischen Irrthümern und Selbsttäuschungen frei sein, und auf einer kritisch sichtenden Contemplation erwachsen, welche beschaut, wie der Geist Gottes in dem Predigenden das Heidenthum überwindet, um so tüchtig zu werden, nach der Anweisung des Heiligen Geistes, in den Heiden das Heidenthum zu überwinden.

Der Inhalt der Predigt ist durch die ganze Schrift und nicht durch einen einzelnen Text und durch stringirende kirchliche Zeiten gebunden, und muß derselbe stets die Lehre von der Versöhnung, als Achse, haben und sehen lassen.

2. Die Form der cultuslosen Predigt muß eine durch die Erfahrung, wie der Heilige Geist innerlich das Heidenthum überwindet, gewordene, mit dem Inhalt geborne sein. Andererseits muß die Form gebildet sein durch die gründliche Kenntniß der geistigen Fassungskraft, Bildungsstufe, Anschauungsweise der besonderen Heidenvölker, damit die Form der Predigt dem Inhalt derselben den Eingang erleichtere.

Aus diesem Gesagten ergiebt sich, daß die Form der Missionspredigt sowohl eine göttliche, als eine menschliche ist; eine göttliche, durch den Heiligen Geist bei jedem Missionsprediger unmittelbar durch Leben mit Gott individuell und originell bestimmte; eine menschliche, durch göttliche Zweckdienlichkeit, durch Erlernung und Reflexion angeeignete, jedoch ganz in den Dienst

des Geistes zu stellende, wie St. Paulus sagt: „ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος, ἵνα Ἰουδαίους κερδήσω — τοῖς ἀνόμοις ὡς ἄνομος, ἵνα κερδήσω ἀνόμους". 1. Cor. 9, 20 f.

3. Der nächste Zweck der Missionspredigt ist die Bekehrung, dessen Endzweck aber die Eingliederung der Bekehrten in die Kirche. Mit dem Gliedwerden am Leibe Christi hängt unzertrennlich der Zweck zusammen: Gliedwerden an der Kirche. Die Missionspredigt kann die bekehrten Heiden daher nur der Kirche einverleiben, welcher sie selbst entwachsen ist und angehört. Dieser Zweck muß der Missionspredigt immanent sein. Tritt der Zweck getrennt vom Inhalt hervor, so ist die Predigt keine protestantische, sondern eine römisch-katholische, welche die Mitgliedschaft an der Kirche als das Erste und die Mitgliedschaft am Leibe Christi als das Zweite setzt. Der angegebene Zweck der Missionspredigt ist ein biblischer, ein christlicher und ein kirchlicher.

4. Die Person des Missionspredigers angehend, muß bemerkt werden, daß die cultuslose Predigt ihr die Bestimmungen auferlegt, welche sie befähigen, um Missionsprediger zu sein. Diese Bestimmungen sind in positiver Richtung: Wiedergeburt, sittlicher Wandel, innerer Beruf und die für eine cultuslose Predigt nöthige Ausbildung: in negativer Richtung: Nicht unbedingtes Erforderniß der für den Lehrstand und für die Predigt innerhalb des Cultus nothwendigen Bildung und Ausbildung, wodurch zugleich die Nichtbefähigung für die Uebernahme des Predigtamts innerhalb der durch Bekenntnisse und Staatsanerkennung geordneten und organisirten Kirche gegeben ist, nicht aber die Nichtbefähigung für die Beibehaltung des Lehramtes innerhalb der neu zu organisirenden Kirche unter den Heiden.

§. 5.

Fortsetzung der Abtheilung A.

Die Katechetik ist die Wissenschaft von der Bildung der Unmündigen innerhalb der Kirche zu be-

wußten Bekennern der Kirche mittelst des katechetischen Bekennens.

Nach dem Vorstehenden hat die Katechetik drei Stadien zu durchmessen. Wenn nämlich das Bekennen zum Bekenntniß führt, so bildet das Bekenntniß des Katecheten das Mittel zur Heranbildung zum Bekenntniß. Das Bekenntniß ist mithin der Inhalt, das Ziel und das Maaß für die Katechese.

1. Der erste Theil der Katechetik muß von dem Inhalte der Katechese handeln. Dem Inhalt immanent ist die Methode. Es ergiebt sich also aus dem Inhalt der Katechese, wie von selbst, ihre Methode. Die Katechetik muß mithin als zweiten Theil die Methode des Katechisirens behandeln. Da aber die Katechese ein Bilden der Unmündigen ist, so verlangt dieselbe diesen gegenüber eine eigenthümliche Sprache. Der dritte Theil der Katechetik wäre mithin die Sprache der Katechese, oder deren Ausdruck.

2. Der Inhalt der Katechese ist dreifacher Art. Gott der Heilige Geist hat das Bekenntniß in ursprünglicher, principieller Weise und zwar durch Thatsachen und durch Worte mitgetheilt. Die Thatsachen, mittelst welcher sich der Heilige Geist in der Geschichte geoffenbart hat, sind die Thatsachen des Heiles, welche die heilige Geschichte bilden. Die heilige Geschichte ist mithin das eindringlich redende Zeugniß von der Art, wie der Heilige Geist zum Heil führt und vom Verderben abführt und abschreckt. Aber Gott der Heilige Geist hat von diesen Thatsachen schriftlich durch die Männer Gottes in der Schrift gezeuget und bekannt von dem Heile in Christo. Daher bleiben diese seine Zeugnisse in Verbindung mit den Heilsthatsachen, entweder als deren Ursache oder Mittel oder Wirkung, die erste Grundlage für die Katechese. Die erste und anfängliche Natur der Katechese ist, ihrem Inhalt nach, die, daß sie wesentlich Mittheilung der heiligen Geschichte ist.

Wenn den Unmündigen diese Bekenntnisse und Zeugnisse des Geistes Gottes rein und ohne Deutung mitgetheilt sind

so muß das Zweite für die Katechese das sein, daß sie, nach Anweisung der Schrift, die Lehren des Heils aus den einzelnen Heilsgeschichten herauszieht. Dieses Herausziehen wird natürlich in unsystematischer Weise geschehen. Es würde mithin der zweite Inhalt der Katechese die unsystematische Heilslehre auf Grund der Heilsgeschichte sein.

Das Dritte für die Katechese würde die Mittheilung des von der Heilsgeschichte abstrahirten Systems der Heilswahrheiten sein. Dieses System muß sowohl die religiöse als die ethische Seite des Unmündigen erfassen und entwickeln, weil es selbst ein religiöses und ethisches System in sich schließt, und zwar im Sinn des kirchlichen Bekenntnisses.

3. Nach diesem Auseinandergesetzten ergiebt sich die Methode der Katechese von selbst. Bei dem erstgenannten Inhalt der Katechese würde die Methode die akroamatische sein. Denn die Geschichte kann ihrem Begriffe und Wesen nach nur durch Mittheilung den Katechumenen bekannt werden. Das zweite obgenannte Stadium der Katechese erfordert selbstverständlich die Verbindung der erotematische Methode mit der akroamatischen. Das dritte Stadium der Katechese, auf welchem die an sich vorhandenen Lehren des Glaubens in ein System zu bringen sind, erfordert die erotematische Methode.

So liegt die Methode im katechetischen Stoff; der Stoff aber ist entweder unmittelbar von dem Heiligen Geist gegeben in der Schrift, oder mittelbar in den Lehren der Kirche; entweder ursprünglich in der Schrift, oder abgeleitet in den Symbolen der Kirche. So ist die Methode auch die Methode des Geistes.

Es kann weder die Methode noch der Stoff in der Katechese dem Geist, welcher beides ursprünglich oder abgeleitet gesetzt hat, wirklich und wesentlich entsprechen, wenn derselbe nicht das eigentlich belebende, begeistende Princip in dem Katecheten ist. Nur wenn Ein Geist, nämlich: der Heilige Geist in dem Katecheten und in dem katechetisch behandelten Stoff und in

der katechetischen Methode ist, kann der Geist Gottes durch sein Organ, welches der Katechet ist, die Kirche in den Unmündigen ungehindert erbauen.

4. Den Ausdruck oder die Sprache des Katecheten angehend, muß bemerkt werden, daß das neue Lebensprincip auch eine neue Sprache schafft. Wenn die Sprache des Katecheten im Ganzen oder in einzelnen Theilen nicht dem neuen Lebensprincip entspricht, so ist damit der theilweise oder der gänzliche Mangel des Heiligen Geistes dargethan. Die Aneignung des dem Geiste Entsprechenden in der Sprache des Katecheten geschieht nach der Schrift- und Kirchensprache, nicht aber in äußerlicher, gesetzlicher Weise, sondern in lebendiger, göttlicher, evangelischer Weise. Gott der Heilige Geist spricht in der Schrift unnachahmlich tief und deutlich und verständlich, den Unmündigen faßlich und den Mündigen unergründlich. Es kann und soll die Sprache des Katecheten die Merkmale der Schriftsprache als Merkmale des Schriftgeistes an sich tragen, nicht aber als Merkmale der katechetischen Kunst, welche ohne Geist die Geisteskunst sich aneignet. Das ganze Leben des Geistes in Schrift und Kirche muß durch die Sprache und den Ausdruck des Katecheten in die Anschauung der Unmündigen gebracht werden. Die Anschaulichkeit des Ausdrucks und der Sprache lernt man am besten durch die Schrift. Die Schrift ist durch den Geist Gottes die Lehrmeisterin der Anschaulichkeit. Selbst bis zum Ausdruck des Katecheten herab ist der Geist Gottes der Alles Wirkende.

§. 6.

Fortsetzung der Abtheilung A.

Die Homiletik ist die Wissenschaft von der Predigt, welche das Organ des Heiligen Geistes ist, durch welches er die Schrift nach dem Bekenntniß der Kirche, mit dem in §. 3 angegebenen Zweck, mündlich verkündigt.

1. Wenn die Homiletik die Wissenschaft von der Predigt als dem mündlichen Organ des Heiligen Geistes ist, so ist die Predigt zuerst unter diesem Gesichtspunkt zu behandeln, und haben wir darin den allgemeinen Theil der Homiletik, nämlich: die Predigt und den Mund, welcher predigt. Ferner ergiebt sich aus dem, daß die Predigt die Verkündigung der Schrift nach dem Bekenntniß der Kirche ist, das Verhältniß der Predigt zur Schrift und zum Bekenntniß, welches Verhältniß sich in der Auffindung, Anordnung, Ausführung und in dem Vortrag des Predigtstoffes zu erkennen giebt und gestaltet. Dies ist der specielle Theil der Homiletik.

2. Die Predigt ist nicht Schriftauslegung in dem Sinn, daß sie die grammatisch-historisch richtige Erklärung gäbe. Denn diese Erklärung ist nicht nothwendig ein Zeichen und Zeugniß des Heiligen Geistes. Sein durch uns bekennendes Thun ist darin mit Nothwendigkeit weder wirksam noch sichtbar. Die Predigt ist aber auch keine praktische Schriftauslegung im neuern Sinn des Wortes, denn diese ist ebenfalls nicht nothwendig ein zeugendes Bekennen des Geistes, sondern kann mittelst der Phantasie gewirkt sein. Sie hat aber die grammatisch-historische Erklärung der Schrift als Grundvoraussetzung, und die praktische Auslegung der Schrift als Accidenz; sie selbst ist mehr als beides Genannte zusammen; sie ist der Mikrokosmus von dem Makrokosmus des Lebens des Heiligen Geistes in der Schrift. Alles in der Predigt, was nicht Leben der Schrift ist, das ist dem kirchenerbauenden Thun des Geistes hinderlich; denn es ist eignes Thun des Predigers, und weder ein durch den Heiligen Geist vermitteltes Bekennen, noch ein Bekennen, zu welchem sich der Heilige Geist bekenut.

Wenn die Predigt das Organ des Geistes Gottes ist, so muß sie in gewisser Weise an den Attributen der ersten Predigt, wenn wir die ganze Schrift so nennen dürfen, Theil haben; sie muß daher a) ursprünglich sein, d. h. sie muß das von dem Geiste Gottes individualisirte und specificirte ursprünglich in

der Schrift gesetzte Leben sein, denn wenn das Gesammtleben des Geistes in der Schrift in einem Lehrenden sich individualisirt und nach dessen Gaben specificirt, so ist dieses Leben mit den genannten Beschränkungen ursprünglich, und mithin auch die Predigt. Aus diesem folgt, daß die Predigt b) Gottes Wort ist, d. h. insoweit als sie aus dem Gesammtleben der Schrift erwachsen, innerlich erlebt, durch die Schrift normirt und mit ihr übereinstimmend ist, welches in rechtsbestimmender Weise nur die Kirchenbekenntnisse entscheiden können. Die Predigt ist c) ein göttliches Kunstwerk, wie die Schrift, an kindlicher Einfalt und an ewiger Weisheit, in einem gegliederten Bau, nicht nach den äußerlich normirenden Regeln, sondern nach dem innerlich ordnenden Geiste.

Die Predigt ist das mündlich mitgetheilte Schriftleben nach den Bekenntnissen der Kirche. Ist die Erfassung und Erlebung und Auffassung und das in den Bekenntnissen dargestellte Schriftleben des Heiligen Geistes richtig, ist die Leitung des Heiligen Geistes dabei spürbar und unverkennbar, so muß auch die Predigt ein Zeugniß sein von dieser persönlichen Erfassung, Erlebung, Auffassung und Darstellung des Lebens der Kirche. Die Predigt muß mithin an den Attributen der Kirche Theil haben. Diese Attribute näher zu erörtern, würde nach der Art geschehen müssen, wie wir die Schrift-Attribute der Predigt zugeeignet haben, und daher wird es uns erlassen werden können.

3. Wenn der Geist durch den Mund des Predigers das Wort Gottes mittheilen soll, so muß der Prediger nachstehenden Anforderungen genügen: a) er muß wiedergeboren sein, b) im ununterbrochenen wachsenden Seelenumgang mit Gott stehen, c) der christlichen Moral entsprechend leben, d) ein Studium treiben, welches in die Lebensgründe der Schrift, der Kirche und des eigenen Herzens hinabgeht, e) ein Streben bezeugen, die Gaben und Anlagen auszubilden, welche der Geist Gottes angelegt hat, und deren Ausbildung derselbe bedarf, um

den Prediger zu seinem möglichst wirksamen Organ zu machen, f) die außerkirchlichen und allgemein menschlichen Bildungen und Bildung für das Reich Gottes zweckdienlich machen, und daher wissenschaftlich Herr darüber zu werden streben.

4. Der specielle Theil der Homiletik umfaßt a) die Auffindung des Stoffs (Heuristik), b) die Anordnung (Diataktik), c) die Ausführung (elocutio), d) den Vortrag (pronunciatio). Das Alles ist ein Sich-zum-Organ-machen des Heiligen Geistes.

5. Die Heuristik theilt sich in zwei Theile: α) in die Lehre vom Stoff und β) in die Lehre von der Auffindung desselben.

α. Der Predigtstoff gliedert sich nach unserm Princip in den Stoff, welcher unmittelbar von dem Geist gesetzt ist, und in den, welcher noch nicht in dem Dienst des Geistes ist. Zu dem ersteren Stoff gehört die Schrift und die Kirche. Zu dem letzteren Stoff gehört die Natur, welche dem Sündendienst unterliegt, und der Staat, welcher sich nicht von dem Dienst Christi und der Kirche emancipiren darf, und die Geschichte der Welt und der Staaten und nicht selten die des Einzelnen, insofern nämlich die letztere epochemachend ist.

Der Stoff, welchen die Schrift bietet, ist entweder ein gegebener oder ein gewählter Text. Der Text bestimmt und beschränkt mithin den Schriftstoff näher. Je nachdem in dem Text das theologische, oder das christologische und das anthropologische Element vorwaltet, wird die Predigt eine anthropologische oder christologische, oder theologische Predigt werden.

Der Stoff, welcher die Kirche ist, gestaltet sich nach der kirchlichen Zeit und nach dem Zustand der Kirche in der einzelnen Gemeinde oder nach dem Lebens- und Herzenszustand, in welchem die Kirche den Einzelnen trifft und erkennt, welcher als Gemeindeglied ein Recht auf die Anfassung durch die Predigt hat, aber auch ein Recht auf Vermeidung des Persönlichen in der Predigt.

Die kirchlichen Zeiten üben ihren Einfluß auf Text und Predigt; und die einzelnen Festcyklen gestalten den Stoff nach den drei obengenannten Unterschieden noch markirter. Der Zu-

stand der Kirche in der einzelnen Gemeinde giebt dem Predigttext und der Predigt besondere Beziehung und praktische Anwendung individueller Art. Der Lebens- und Herzenszustand, in welchem die Kirche den Einzelnen trifft, ist der Text zu den Casualpredigten, welche in der Kirche gehalten werden.

Der in den Dienst der Kirche zu ziehende Stoff, welcher von dem Heiligen Geist regiert oder im Geist angeschaut werden soll, ist zunächst die Natur. Naturpredigten im abstracten Sinn giebt es in der Kirche nicht. Das: „Was" und das „Wie" der Naturpredigten lehren besonders die Naturbetrachtungen der Psalmen und einzelne Andeutungen im Neuen Testament. Den zweiten Predigtstoff giebt der Staat, und bildet solcher die sogenannten politischen Predigten, welche, ihr Maaß und ihre Berechtigung haben in den Institutionen des alttestamentlichen Staates und in einzelnen Aussprüchen des Neuen Testaments. Politische Predigten, welche nicht in beschriebener Weise gehalten werden, stehen als ohne Anspruch auf den Namen einer Predigt außerhalb des kirchlichen Gebiets. Die Geschichte der Welt und der Staaten und der einzelnen epochemachenden Männer bieten den Stoff in der Art zu den historischen Predigten, daß derselbe seine Beziehung auf das Reich Gottes, unter dem Gesichtspunkt, den das Wort Gottes angiebt, nimmt und festhält.

β. Die Auffindung des Stoffes ist der zweite Theil der Heuristik. Dieselbe muß, wenn der kirchenerbauende Predigtstoff nicht in falsche Rahmen gefaßt werden soll, von dem Geist Gottes geleitet sein. Die oratio und die meditatio sind, in Verbindung mit einem gründlichen Studium, die göttlichen Mittel, welche den Predigtstoff finden, fassen und gestalten. So wird der göttliche Predigtstoff innerlich gefunden.

6. Die Diataktik ist die Anweisung von dem Verhältniß des Thema und der Predigttheile zum Text. Wenn das Predigtwort sich an dem Gedankenfaden des Textes so fortentwickelt, daß das Thema das Ende und die Spitze ist, so nennt man

die Predigt eine analytische, oder eine Homilie. Wenn aber das aus dem Text gewonnene Thema am Anfang des Predigtwortes aufgestellt, und von da aus in die einzelnen Theile des Textes hinein entwickelt wird, so nennen wir die Predigt eine synthetische. Beide Predigtarten können sich aber auch so in Einer Predigt durchdringen, daß der Grundgedanke oder ein Hauptzweiggedanke des Textes aufgestellt und die einzelnen Theile das Thema auch zugleich aus dem Text gewonnen werden. Dies würde, unserer Ansicht nach, die beste Predigtweise sein, wogegen die andere minder zutrifft, nach welcher der Text das Thema, nnd das Thema ohne innere Verbindung mit dem Text die Theile hergebe, weil dabei der Text nicht zu seinem Recht, die Willkühr aber zu Macht kommt. Wenn die Verbindung der synthetischen und analytischen Predigtweise gewählt wird, so hat und giebt der Prediger den Vollgenuß des Textes.

Die Diataktik ist nicht nach den Regeln der Rhetorik, sondern nach dem tief im Worte Gottes liegenden, von demselben zu abstrahirenden Regeln anzuwenden und zwar in der Weise, daß der Geist Gottes sammt seiner Denkordnung durch die Wiedergeburt dem Predigenden mitgetheilt wird, und dessen Denkweise fortgehend regelt. Gott der Heilige Geist ist ein Geist der Ordnung.

7. Die Ausführung oder Ausarbeitung des Thema und seiner Theile umfaßt den Styl, das Concipiren und das Memoriren. Der Predigtstyl ist verschieden von jedem andern Styl. Eine Predigt ist kein Aufsatz, keine Abhandlung, daher der Styl auch kein abhandelnder ist. Sie ist keine Poesie und kein Geschwätz, daher fällt das weltlich Rührende und sinnlich Hebende weg. Die Predigt hat ihren normirenden Styl in dem Worte des Geistes, welches in der Schrift ist. Jeder Predigende findet dort ein Muster für seine Individualität. Die Predigt muß wahr und einfach sein; wahr d. h. übereinstimmend mit der Schrift nach der Kirchenlehre, und übereinstimmend mit dem eigenen Leben und Herzensumgang des Predigers mit

Gott. Die Predigt muß einfach sein d. h. anschaulich und dem Leben entsprechend. Gott, des Heiligen Geistes Wort ist auch hierin die unübertreffliche, nie zu erreichende Norm.

Das Concipiren muß schriftlich geschehen. Denn sind wir schon verantwortlich für jedes unnütze Wort, welches wir im täglichen Leben reden, wie vielmehr sind wir für jedes Predigtwort verantwortlich. Starke Geister, welche weder von ihrem Gefühl noch von Leidenschaften leicht afficirt werden, können vielleicht ohne schriftliches Concipiren predigen, da sie stets wissen, was sie sagen, allein die Gewissenhaftigkeit erfordert eine scharfe Prüfung, ohne welche man sich für einen solchen Geist im Heiligen Geist nicht halten darf.

Das schriftliche Concipiren ist das Hinwerfen des Bildes auf die Leinwand. Das Bild ist fertig in der Seele, selbst bis in die einzelnen Züge.

Das Memoriren kann dem Predigtstoff leicht die erste Frische nehmen, sobald es nämlich kein Meditiren bleibt. Sowie der Predigtstoff erfunden ist, so muß er auch dem Gedächtniß eingereiht werden, nämlich: durch Gebet und Meditation.

Wird die Predigt Gedächtnißsache, so hört sie auf Geistessache zu sein; sie wird Fleisch statt Geist. Fleischliche Sorgen um die Tüchtigkeit und Untüchtigkeit des Predigers werden ihn leicht beherrschen. Vernachlässigt man aber die genannte Art des Memorirens, so wird die Predigt eine Sache des Hochmuths, welcher des Predigers Gaben und Talent, statt des demüthigen Sichverlassens auf den Geist Gottes, als Fundament hat. Und wäre die Auffindung des Predigtstoffes auch im Geist geschehen, so würde sie durch solchen fleischlichen Hochmuth bis an die Wurzel verderben.

8. Der Vortrag scheidet sich in den des Wortes, der Geberden, und der Haltung des Körpers und seiner Glieder. Die einzige Tugend des Vortrags ist Wahrheit. Ist der Vortrag wahr, d. h. übereinstimmend mit dem durch den Geist Gottes nach der Schrift geregelten Leben des Herzens und des

Wandels des Redners, so hat und eignet er sich die Erfordernisse des kirchlichen Vortrags von innen heraus an. Fehlt die Wahrheit, so kann der Vortrag durch Kunst und Einübung den Schein der Wahrheit vielleicht retten, allein das Fleischliche dieser Arbeit würde bald von dem mangelnden Geist zeugen.

§. 7.

B. Das darstellende Thun des Heiligen Geistes.

Das darstellende Thun des Heiligen Geistes besteht darin, daß er der Kirche mitten in ihrer Entwickelung Ruhepunkte giebt, auf welchen durch Wort und Handlung das, was sie ist, abbildlich, und das, was sie sein wird, vorbildlich zur Erscheinung kommt, welche Erscheinung der gegenwärtige ideale Leib der Kirche ist und der Keim zu ihrem verklärten Leibe. Das Thun des Heiligen Geistes giebt uns die Liturgie. Wenn das zur-Erscheinung-Kommen des Wesens der Kirche der Cultus genannt wird, so ist die Liturgik die Lehre vom Cultus.

1. Bei dem Cultus kommt ein Doppeltes in Betracht, nämlich: a. die Darstellung der Gemeinschaft des Menschen mit Gott, b. die Kunst dieser Darstellung.

a. Die Darstellung der Gemeinschaft des Menschen mit Gott hat als Abbild des Wesens und Vorbild der vollendeten Erscheinung im Himmel die Momente der heiligen Ruhe und der heiligen Thätigkeit. Die Momente der heiligen Ruhe sind die Momente des Empfangens und Genießens. Die Momente der heiligen Thätigkeit sind die Momente der Vorbereitung und Bereitung auf das Empfangen und Genießen und des Dankens für den Genuß und Empfang. Die erstgenannten Momente sind in den Sacramenten und in den Segensworten, die letztgenannten Momente sind im Kirchengesang und im Kirchengebet erkennbar und sichtbar. Es folgt aus diesem Er-

Ergebniß wie von selbst, daß das Stabile des Cultus besonders in den Momenten der Ruhe, also in den Sacramenten und den damit verbundenen Einsetzungsworten und in dem Aaronitischen und apostolischen Segen zu suchen sein wird; dagegen das Bewegliche des Cultus hauptsächlich in Gesang und Gebet, welches letztere nicht durch das Formelwesen einer Agende zu Grunde gerichtet werden darf. Die Vorschriften und Formulare über die Leitung des Cultus enthält nämlich die Agende, während die Lehre von dem Gesangbuch außer der Agende für sich zu behandeln sein wird.

Ein Cultus, welcher die Momente der Ruhe so sehr ausdehnt, daß für die Momente der Bereitung ein sehr geringer Theil übrig bleibt, anticipirt die vollendete Gemeinde und erbaut die Kirche nicht, sondern täuscht ihre Glieder und lullt sie in geistliche Trägheit. Ein Cultus, welcher die Momente der Bereitung so sehr in den Vordergrund treten läßt, daß für die Momente der Ruhe nur ein sehr geringer Theil übrig bleibt, macht sich schuldig der Vernachlässigung des Segens und der Sacramentsfeier von Seiten der Glieder der Kirche und erbaut die Kirche nicht, sondern nimmt ihr die stabilen Fundamente, auf welchen der ganze Bau sich in einander füget zu einem organisirten Leib Jesu Christi. Daß zu dem letztgenannten Fehler sich die protestantische Kirche, zu dem erstgenannten dagegen die römisch-katholische Kirche sich hinneigt, ist leicht ersichtlich.

Was im Gesange und Gebete nicht Gottes und des Heiligen Geistes Wort ist, das ist nicht Darstellung, sondern Hinderniß und Verhüllung seines darstellenden Thuns. Selbst eine wörtliche Aufnahme der Psalmlieder und der Gebete Heiliger Schrift in die Kirchenagende würde das darstellende Thun des Heiligen Geistes nicht fördern, denn es fehlte die Vermittelung, welche die gegenwärtige Kirche mit ihren Gliedern ist. Der Heilige Geist würde also nicht darstellen, inwieweit er die Kirche auf ihrem ursprünglichen, unmittelbar von ihm gesetzten Grunde

erbaut hätte, sondern würde die ursprüngliche Kirche im Gebets- und Liebeswort der Heiligen Schrift hervortreten lassen. Es darf also die Vermittelung für Sein darstellendes Thun nicht fehlen, damit der Cultus des Gebets- und Gesangwortes sein durch die gegenwärtige Kirche vermitteltes Werk bleibe.

Die Segens- und Einsetzungsworte der Sacramente sammt den Sacramenten selbst stehen ganz außerhalb der Macht der Kirche und ihrer Diener. Hierin hat der Geist Gottes seine Unmittelbarkeit der Darstellung und der Wirkung vorbehalten. Nicht die Kirche, auch nicht die Diener der Kirche, stellen den persönlichen Grund der Kirche und die Kirche selbst im Leibe und Blute Christi des Abendmahls dar, sondern der Geist Gottes. Hier tritt die Berechtigung unsers Princips klar vor das Auge. Denn das Sacrament des Altars ist nicht eine Selbsterbauung der Kirche, sondern ein Thun des Heiligen Geistes zur Erbauung der Kirche auf dem Grunde der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist.

b. Die Kunst im Cultus ist das regelnde Princip, welches die einzelnen Cultustheile in ihrer Aufeinanderfolge und Gliederung zu einem Ganzen bestimmt und bewirkt. Der Cultus hat nämlich keine solchen Vorschriften in dem N. Test., daß sich mit Nothwendigkeit nur Eine Cultusart ergebe, sondern der Heilige Geist vermittelt dieselben durch das Bekenntniß. Je tiefer die Christologie erfaßt ist in einer Kirchengemeinschaft, desto reiner und tiefer ist die Kunst im Cultus thätig. Die Kunst muß selbst auf das Gotteshaus und dessen Ausschmükkung ihr Augenmerk richten, damit auch dadurch das darstellende Thun des Heiligen Geistes in dem Cultus seinen entsprechenden Abdruck und Eindruck habe und gebe.

Die Kunst, welche sich im Cultus geltend machen darf, hat ihre Norm in den Vorschriften des Alten Testaments über den alttestamentlichen Cultus. Die alttestamentliche Kunst zur Darstellung der Gemeinde Gottes hat ihre Norm in der Darstellung, welche Moses im Himmel schaute. Gott selber leitet

durch Offenbarungen die Anordnung des Ganzen und des Einzelnen im alttestamentlichen Cultus, so daß die Kunst, welche sich dort geltend macht, keine menschliche, sondern eine göttliche ist, welche zu ihrer Verwirklichung des menschlichen Thuns bedarf. Soll nun der neutestamentliche Cultus die menschliche Kunst ausschließen und sich die göttliche Kunst aneignen, um zur Erbauung der Kirche die Kirche im Cultus darzustellen, so muß derselbe in das Alte Testament zurück. Nicht als ob mit gesetzlicher Nachahmung im Neuen Testament die göttliche Kunst reproducirt würde, sondern, wie wir es meinen, nur mit lebensvoller Aneignung des Heiligen Geistes, welcher im Alten Testamente die Kunstnormen gab und sie noch im ewiggültigen Wort festhält. Die Kunst muß aus dem Bekenntniß wachsen und ihre Darstellungen müssen demselben entsprechen. Sonst kann die Kirche im Cultus nicht zur entsprechenden Darstellung gelangen.

2. Cultus und Kirche sind untrennbar. Der Heilige Geist muß das Wesen der Kirche zur Erscheinung bringen. Der Cultus ist der Knotenpunkt der Entwickelung der Kirche, von wo aus sie ihre zeugende, sammelnde Thätigkeit weiter entfaltet und also wächst und sich stärkt und erbaut. Der Leib wirkt auf die Seele, der Cultus wirkt auf das Wesen der Kirche zurück. Der Leib ist ein Bau voll göttlicher Kunst, der Cultus ist ein Bau voll göttlicher Kunst des Geistes. Diese Kunst aber hat ihre größte Stärke, Tiefe und Schönheit in der Einfachheit und Einfalt. Es kann an dieser Einfalt und Einfachheit keine menschliche Kunstanordnung im Cultus Probe halten. Die „heilige Einfalt" ist ein „Gnadenwunder, höchste Weisheit, tiefste Kraft, schönste Zierde, Liebeszunder, Werk, das Gott alleine schafft".

Nur wenn die wahre Einfalt, die wahre Einfachheit, die göttliche Zierde im Cultus sein läßt, ist ein ungehindertes Wirken des Heiligen Geistes auf die Kirche möglich. Jedes davon Abweichende hindert und stört die Darstellung der Kirche zu der

Erbauung ihres Wesens in ihren Gliedern, so wie das vom Heiligen Geist gesetzte Mittel des reinen Cultus dieselbe fördert und kräftigt.

§. 8.

C. Das organisirende Thun des Heiligen Geistes.

Das organisirende Thun des Heiligen Geistes gestaltet sich zunächst als erhaltendes Thun, durch welches das rechte, lebendige Verhältniß der Kirche zu ihren Gliedern und der Glieder zu der Kirche erhalten wird, und zwar mittelst der Worte des fürsorgenden Glaubens von Seiten der Kirche und ihrer Glieder (Seelsorge oder Pastoraltheologie), ferner mittelst des Liebesthuns der Kirche und ihrer Glieder (innere Mission). Es gestaltet sich das organisirende Thun demnächst als regierendes Thun, durch welches die Kirche als gegliederter Organismus sich nach innen hin regiert und zugleich sich zu anderen Organismen nach außen hin als Rechtsorganismus in ein Verhältniß setzt (Kirchenrecht).

1. Das organisirende Thun des Heiligen Geistes hat es zunächst damit zu thun, das organische Leben in den Gliedern der Kirche von den Störungen und Hemmungen zu befreien, um es in seiner Existenz und Entwickelung zu sichern und zu erhalten. Dies ist die negative Seite des erhaltenden Thuns. Die positive Seite ist die Zuführung des Lebenselements, durch welches das Leben der Kirche in den Gliedern entstanden ist. Denn jeder Mangel der Zuführung solchen Lebenselementes führt zugleich das Vergehen und Abnehmen des Lebens mit sich. Es ist mithin das Positive in dem erhaltenden Thun nicht minder wichtig als das Negative.

Das fürsorgende Moment liegt auch im Worte der Predigt, allein in dem seelsorgerischen Wort ist es schärfer indivi-

dualisirt und bewegt sich nicht mehr, wie in der Predigt in der Vorstellung und durch die Vorstellung des Predigers, sondern in lauter reellen, lebendigen Dingen. Die Predigt darf das Individuum mit seinen Sünden und Besonderheiten nicht so seelsorgerisch vornehmen, wie das die Seelsorge soll und kann.

Auch der Katechisation ist das seelsorgerische Moment eigen. Allein darin kann und soll die Katechisation ihren Zweck nicht suchen, darin nicht aufgehen. Das seelsorgerische Moment hat sowohl bei Predigt als Katechisation seine innere Berechtigung, fordert aber eine gesonderte Existenz, in welcher es Selbstzweck wird.

Der Heilige Geist treibt seine Seelsorge in jedem Gliede der Kirche mittelst des gelernten und gelesenen Wortes Gottes, schreckt, ängstet, stillt und tröstet heilsam, allein die Ordnung, welche durch die Schrift und die Kirche getroffen ist und werden muß, wird durch dies außerordentliche seelsorgerische Wirken des Heiligen Geistes nicht aufgehoben, vielmehr treibt er die vermittelnden Organe, in welchen er seelsorgerisch thätig ist, Anderen dieselbe Thätigkeit zuzuwenden. Sein seelsorgerisches Wirken ohne Vermittelung, wenigstens ohne sichtbare und äußerlich nachweisbare Vermittelung, stellt die göttliche Ordnung der Vermittelung für die Seelsorge um so fester, indem die Ausnahme die Regel um so sichtbarer hervortreten läßt.

Die Seelsorge muß in ihrer selbstständigen Fassung keine Casuistik werden. Es genügen eine Menge geordneter psychologischer Anweisungen durchaus nicht. Die Seelsorge muß, wenn sie selbstständig sein soll, ihr eigenes Princip haben, aus welchem die Wissenschaft derselben organisch herauswächst. Das kirchenerbauende Thun des Heiligen Geistes ist das Princip der praktischen Theologie. Die Seelsorge muß als Theil der praktischen Theologie dasselbe Princip haben; weil sie aber eine besondere Form jener Bethätigung ist und erheischt und behandelt, so muß auch das Princip der praktischen Theologie hier aus seiner Allgemeinheit in die Besonderheit seiner Fassung ein-

treten und darin als besonderes Princip der Seelsorge aufgestellt werden.

2. Das organisirende Thun des Heiligen Geistes hat nicht bloß den religiösen Hemmnissen gegenüber das Leben der Kirche in ihren Gliedern zu erhalten, sondern hat solches auch den sittlichen Hemmnissen gegenüber zu thun. Wenn das erhaltende Thun des Geistes sich den religiösen Hemmnissen gegenüber durch das religiöse Wort des Glaubens vermittelt, so vermittelt sich dasselbe Thun den sittlichen Hemmnissen gegenüber durch Thaten der Liebe von Seiten der Kirche. Die Gestalt der Hemmnisse bedingt nämlich die Verschiedenartigkeit der Vermittelung. Die Bethätigung des Geistes durch das Liebesthun der Kirche ist das Wesen der innern Mission.

Wenngleich die innere Mission in ihrer Gründung nicht aus dem Bewußtsein und der Verpflichtung der Kirche hervorgewachsen ist, so ist doch das Streben da, die Kirche von der ihr innewohnenden Verpflichtung und der ihr zustehenden Angehörigkeit des Princips zum Bewußtsein zu bringen. Die Kirche muß die innere Mission als aus ihr hervorgehend begreifen, befestigen, darstellen, wissenschaftlich begründen und entwickeln. Eingegliedert in die praktische Theologie, welcher sie nach Princip und Zweck angehört, stellt sie sich von vornherein den kirchlichen Organen als der Kirche angehörig hin und bleibt nicht mehr den freien Vereinen überlassen, welche sich mit der Kirche über ihr Inwieweit-kirchenerbaulich-sein aus einander setzen, sondern wird Zweig und Theil der Thätigkeit einer richtig organisirten Kirche.

Nach dem Obgesagten wächst zwar die innere Mission aus demselben Princip der Seelsorge hervor, muß aber doch sich als besondere Wissenschaft für sich gestalten, obgleich dem erhaltenden Thun des Heiligen Geistes durch das Liebesthun der Kirche das seelsorgerische Moment anhaftet. Wie bei Predigt und Katechisation, so hört die Seelsorge bei der innern Mission auf, Selbstzweck zu sein. Zwar ist das erhaltende Thun des Heili-

gen Geistes bei beiden das Grundprincip, allein die Vermittelung ist so verschieden, daß wir sie doch nicht unter Eine Wissenschaft zu bringen im Stande sind, trotz ihrer Gemeinsamkeit des Princips. Zudem ist auch das dem organisirenden Thun hemmend gegenüberstehende Element bei der innern Mission durch seine ethische Richtung von der religiösen des die Seelsorge hemmenden Elements so verschieden, daß an eine gemeinsame wissenschaftliche Behandlung der innern Mission und der Seelsorge kaum zu denken ist.

3. Wenn der Heilige Geist die Kirche den Einzelnen einbildet und den Einzelnen der Kirche eingliedert, so wird dadurch ein lebendiger Organismus, ein wahres σῶμα Christi gebildet. Durch dies sein Organisiren folgt von selbst sein regierendes Thun, denn das Ganze bekommt ein Recht auf den Einzelnen und der Einzelne ein Recht auf das Ganze. Ebenso bekommt das Ganze Pflichten gegen den Einzelnen und der Einzelne bekommt Pflichten gegen das Ganze. Da ist Alles Leben, und Recht und Pflicht sind das dem Organismus immanente Leben. Das Leben ist die Liebe. Das Recht giebt die Liebe. Die Pflicht giebt und erfüllt die Liebe. Dadurch gestaltet sich die Kirche als ein dem Staate heterogener Rechtsorganismus. Es giebt mithin ein charakterisirtes Kirchenrecht und Kirchenregiment.

Nach der mehr oder minder tief erfaßten Christologie wird auch die einzelne Kirchengemeinschaft ein mehr oder minder geeigneter Organismus für das geordnete, ordnende und regierende Thun des Heiligen Geistes, daher es ein mehr oder minder ausgebildetes Kirchenrecht und Kirchenregiment giebt. Die Ausbildung desselben hängt mit der Christologie zusammen.

Der göttlich gestaltete und göttlich regierte Organismus der Kirche setzt sich seinem Princip nach in ein Verhältniß zu anderen Organismen, besonders zu dem des Staates. Das regierende Thun des Heiligen Geistes im Innern der Kirche ist aber nicht abhängig von der Anerkennung des Staatsrechts.

Denn bei Nichtanerkennung und Unterdrückung des äußern Rechts der Kirche kann die Kirche im innern Verfassungsleben blühen, wogegen bei äußerer Anerkennung und Begünstigung ihrer Existenz und ihres Rechts das innere organische Leben ersterben kann. Das regierende Thun des Heiligen Geistes ist unabhängig von irgendwelchen außerkirchlichen Rechtsprincipien. Je mehr die Organe des Kirchenregiments „Posaunen der Gnade" sind, desto freier regiert Gott der Heilige Geist das Ganze der Kirche in dem Einzelnen und den Einzelnen im Ganzen der Kirche, so daß ein lebendiger Organismus das kirchliche Leben fördert und vollendet.

§. 9.

(Fortsetzung des §. 8.)

Die Wissenschaft der Seelsorge oder die Pastoraltheologie behandelt das erhaltende Thun des heiligen Geistes (cf. §. 2. Anm. 3.) nach seiner Offenbarung in der Schrift (theologischer Theil), nach seiner Vermittelung durch die vom Geist bereiteten menschlichen Organe (anthropologischer Theil), und nach seinem Zweck an denen, welche der Seelsorge zugewiesen sind (teleologischer Theil).

1. Der theologische Theil ist der grundlegende Theil, welcher die tiefsten seelsorgerischen Momente in sich schließt. Denn hier liegt das principielle normative, unvermittelte Thun des heiligen Geistes vor. Vorerst nehmen wir hier den Begriff der Seelsorge als Seelsorge im umfassendsten Sinn auf. Des Heiligen Geistes seelsorgerisches Thun umfaßt in göttlicher Sorge Alles, was „Seele" heißt. Weder die besonderen äußeren Zustände, noch die besondere äußere Lage eines Menschen bedingt die Seelsorge des Heiligen Geistes, sondern allein der Begriff: „Seele". Seele und Sorge für die Seele sind im Geist Gottes unzertrennliche Momente. Daraus ergiebt sich das universelle seelsorgerische Thun des Heiligen Geistes. In-

dessen ist dabei nicht ausgeschlossen, sondern gerade eingeschlossen die göttlich demüthige Rücksichtnahme auf die speciellen Seelenzustände des Einzelnen. Denn die universelle Seelsorge würde sich zu einer universellen nicht gestalten können, wenn nicht gerade das Specielle des Einzelnen Berücksichtigung fände. Denn die Nichtberücksichtigung des Speciellen würde das Universelle des Thuns ohne Erfolg lassen. Es würde aufhören ein wahrhaft universelles Thun zu sein. Durch das Specielle wird das Universelle zum Universellen.

Es ergeben sich demnach im grundlegenden Theil der Wissenschaft der Seelsorge zwei Hauptzweige, nämlich: 1. das universelle, und 2. das specielle seelsorgerische Thun des Heiligen Geistes.

Das universelle seelsorgerische Thun des Heiligen Geistes setzt nicht einen besorglichen Zustand der Seele voraus, sondern nur den Beruf derselben zur Seligkeit. Dabei könnte es scheinen, als ob die allgemeine Seelsorge des Heiligen Geistes mit der Heilsordnung zusammenfiele; allein bei näherem Erwägen finden wir die Stufen der Heilsordnung nicht identisch mit dem seelsorgerischen Thun, sondern derselben vorausgehend und nachfolgend, als Präparative oder als Folge derselben. Denn gerade die Berufung und Erleuchtung und Bekehrung und Wiedergeburt und Heiligung fordern und begründen eine Sorge um die berufene, erleuchtete, bekehrte, wiedergeborene und geheiligte Seele.

Das specielle seelsorgerische Thun des Heiligen Geistes hat seine Voraussetzungen in der individuellen Gestaltung des göttlichen Lebens im Einzelnen, in dem Grade des innern Abfalls und Widerstrebens, in dem Erschlaffen und Kränkeln des von der Gnade Gewirkten, in den besondern und eigenthümlichen Veranlassungen, Verhältnissen und Dispositionen, welche das Beharren in der Gnade erschweren. Es setzt mit Einem Wort das specielle seelsorgerische Thun des Heiligen Geistes ein specielles Verhältniß zu ihm selbst voraus, und unter Umständen

ein specielles Widerstreben oder speciell gestaltetes Absterben dieses Verhältnisses.

2. Der anthropologische Theil der Wissenschaft der Seelsorge beschäftigt sich mit den Organen, durch welche der Heilige Geist die Seelsorge ausübt. Das Organ des Geistes ist der Seelsorger. Das Mittel des Seelsorgers ist sein Glaubenswort. Daher behandelt der anthropologische Theil 1. die Person und 2. die Mittel des Seelsorgers.

Die Person des Seelsorgers muß selbst der unleugbare Beweis der Seelsorge des Heiligen Geistes sein. Wo das nicht der Fall ist, da ist der Seelsorger seiner Pflicht nicht gewachsen. Der Seelsorger muß das allgemeine Thun des Heiligen Geistes in allen verschiedenen Individuen, welche der Seelsorge zugewiesen sind, aus eigener Erfahrung kennen, und muß es von seinen speciellen Erfahrungen unterscheiden können. Erst wenn er das, nicht mittelst Reflexion und Wissenschaft, sondern mittelst Erfahrung und Gottes Wort vermag, so vermag er auch das Allgemeine von der speciellen Entwickelung bei Andern zu unterscheiden, und kann das Organ werden, durch welches Andere ihre Seele retten. Der Seelsorger muß aus innerer Lebensgemeinschaft mit Gott die in Gottes Wort niedergelegten seelsorgerischen Momente im eigenen Herzen, als in lebendigen Zügen geschrieben, lesen können. Kann er das nicht, so kann er wohl mit dem Worte des Geistes, nicht aber mit dem Leben des Geistes, also resultatlos seine Pflicht üben. Die Erfahrung ist aber nicht genug; es muß die Contemplation hinzukommen, welche das beständige innerliche Mitgehen mit dem seelsorgerischen Thun des Geistes ist.

Das seelsorgerische Mittel ist das Glaubenswort. Daher muß der Seelsorger ein des Gottes-Wortes gründlich kundiger Mann sein. Und die Wissenschaft der Seelsorge hat das Gottes-Wort unter diesen Gesichtspunkt zu stellen und zu behandeln. Hierbei ist von besonderer Bedeutung die biblische Psychologie. Denn die psychologischen Zusammenhänge zwischen dem einzel-

nen historisch und grammatisch zusammengehörigen Abschnitten und Aussprüchen der heiligen Schrift geben die Fundamente und die Mittel für die Seelsorge.

Es liegen in den Erzählungen aus der Seelsorge bedeutende Vorarbeiten für die Anleitung zu einer wissenschaftlichen Fassung der Seelsorge vor. Wir haben nur das Streben bekunden wollen, die Seelsorge aus der Casuistik zur Wissenschaft zu heben.

3. Der teleologische Theil offenbart den Zweck der Wissenschaft, nämlich das erhaltende Thun des Heiligen Geistes. Es kann wegen des angegebenen Zweckes von einer Seelsorge nur innerhalb der christlichen Kirche die Rede sein. Die Heiden unterliegen nicht der Seelsorge, sondern der auf die Kirche vorbereitenden Thätigkeit. Das erhaltende Thun setzt die Kirche und ihre Glieder voraus. Weil aber der Zweck der ist, die Kirche zu erhalten, so müssen auch die Glieder, welche durch die Seelsorge erhalten werden sollen, der Kirche bereits angehören. Weil aber die Kirche in ihren Gliedern, die Glieder aber der Kirche erhalten werden sollen, so gestaltet sich der Zweck des erhaltenden Thuns des Heiligen Geistes dialektisch verschieden, nämlich 1. mit Beziehung auf die Kirche, 2. mit Beziehung auf die Glieder derselben.

Das erhaltende Thun hat, nach Obigem aufgefaßt, seinen Zweck in der Kirche. Die Kirche ist das zu erhaltende Object. Nicht als ob die Erhaltung der Kirche von der Erhaltung der größeren Anzahl ihrer Glieder abhängig wäre, denn die intensive Kraft Eines Gliedes ist dafür hinreichend, sondern die Sache ist so zu fassen, daß die Kirche ihr Recht auf ihre Glieder geltend macht, und zugleich ihrer Pflicht gegen dieselben mittelst der Seelsorge nachkommt. Das Recht der Kirche ist das der göttlich gestalteten Corporation und das moralische Recht. Die Pflicht ist die Mutterpflicht zur allgemeinen und speciellen Ernährung und Beschützung der Kinder. Diesem göttlichen Recht, dieser göttlichen Pflicht kommt der Heilige Geist durch die Kirche

nach, wenn ihm die Organe der Kirche nicht hinderlich sind. Alles eigene Thun und Wissen und Wollen der Organe ist ein ebenso großes Hinderniß, als es die unvergebene heimliche oder grobe und offenbare Sünde der Organe ist. Das erhaltende Thun des Heiligen Geistes hat, nach Obigem aufgefaßt, seinen Zweck in den Gliedern der Kirche. Damit die Seelsorge eine organische Thätigkeit des Geistes durch die Kirche werde, muß die Verfassung derselben so eingerichtet sein, daß sowohl das einzelne Glied einer beständigen seelsorgerischen Beaufsichtigung und Bethätigung unterliegt, als auch die Gesammtheit der Glieder, welche einer speciellen Seelsorge bedürftig sind, zur Einheit concentrirt werden. Denn eine Kranken- und Armenpflege füllt nicht den Begriff der Seelsorge, welche sich alle Glieder der Kirche, und somit auch jedes einzelne Glied zum Object macht. Die Concentrirung und besondere Berücksichtigung des speciell geistlich zu Versorgenden geschieht in solchen kirchlichen Zusammenkünften, welche der Seelsorger anordnet, damit Jeder sein besonderes Bedürfniß durch Bitte um Aufschluß eines Gotteswortes vorbringe. Hier ist der Ort, in welchen sich die Bibelstunden organisch einordnen lassen, und zwar als speciell der Seelsorge angehörig.

§. 10.

Fortsetzung des §. 8.

Die Wissenschaft der Innern Mission behandelt das erhaltende Thun Gottes des Heiligen Geistes und zwar vermittelt durch das Liebesthun der Kirche als erbarmende Liebe (principieller Theil), als reinigende Liebe (praktischer Theil), und als einigende Liebe (teleologischer Theil).

1. Um der Kirche ihre Glieder und den Gliedern die Kirche zu erhalten, vermittelt sich das Thun des Heiligen Geistes durch das Liebesthun der Kirche als erbarmende Liebe. Der sittlichen Noth, dem sittlichen Abfall, den Hemmnissen gegenüber, welche

daraus erwachsen und aus welchen jenes gezeugt wurde, gestaltet sich das erhaltende Thun als Erbarmen. Die erbarmende Liebe ist zunächst mitleidende Liebe. Diese Liebe ist aber nicht das schwache Gefühl, sondern hat zwei Seiten von der mitleidenden Liebe des Hauptes der Kirche, nämlich: das Empfinden der sündlichen Ursachen der sittlichen Noth und die Intention der Hülfe von Grund aus. Damit die erbarmende Liebe ihrer Intention nachkommen könne, so sucht sie gründlich nach den allgemeinen und speciellen Ursachen und Arten der Noth und der Abhülfe und den Personen, welche dem sittlichen Verfall und Abfall unterliegen. Die zweite Gestaltung der erbarmenden Liebe ist die suchende Liebe. Die suchende Liebe ist die erste Kraftäußerung der mitleidenden Liebe. Wie das Haupt der Kirche gekommen ist, um zu suchen, so ist auch der Beruf der ganzen Kirche und aller ihrer Glieder zu suchen. Wenn die wahre erbarmende Liebe, welche des Heiligen Geistes Erzeugniß, Zeugniß, Werk und Thun durch die Kirche ist, die suchende ist, so wird sie die Ursachen des sittlichen Abfalls und Verfalls ihrer Glieder und die Arten der Hülfe klar kennen lernen. Die erkennende Liebe ist das Erzeugniß der suchenden Liebe und diese die dritte Gestaltung der erbarmenden Liebe.

2. Die erkennende Liebe treibt zur Hülfe, welche von dem sittlichen Verfall die Einzelnen reinigen will. Die Thätigkeit folgt dem Erkennen. Denn, obgleich die barmherzige Liebe in allen ihren Gestaltungen eine thuende Liebe ist, ist doch die äußere, sichtbare, wirkende That, als Gestaltung des Liebesthuns, eine so neue, daß wir sie eigends behandeln müssen. Wir haben die thätige Liebe, um sie von der Thätigkeit, welche in der erbarmenden Liebe liegt, zu unterscheiden, nach ihrem Streben von dem sittlichen Verfall die Glieder der Kirche zu reinigen, die reinigende Liebe genannt.

3. Die reinigende Liebe hat das Thun des Heiligen Geistes eigends zu behandeln, wie es sich durch das Thun der

Kirche offenbart. Der sittliche Verfall zieht nach sich und hat in unmittelbarer Folge den Verfall im Irdischen. Wenn daher die Liebe Eingang in die Herzen der sittlich Verkommenen gewinnen will, so muß das Geben nicht fehlen. Denn jene sehen immer und immer nur ihre irdische Noth und nicht die sittliche Ursache davon. Soll dieser abgeholfen werden, so muß die Kirche das Vertrauen erwecken durch Geben, damit die sittlich Hülfsbedürftigen von der Seite her Liebe fühlen, von welcher zu fühlen sie es nur im Stande sind. Die reinigende Liebe gestaltet sich zunächst als *gebende* Liebe, welcher die Weisheit und Klugheit und die Zweckdienlichkeit als nothwendige Eigenschaften zukommen.

Um aber den Zweck zu erreichen, muß die Liebe nicht nur eine gebende, sondern eine um den Zweck *sammelnde* sein. Die *sammelnde* Liebe sammelt zuerst die Glieder der Kirche, welche den Zweck kennen und zu diesem Zweck geben; dann aber sammelt sie auch die Glieder der Kirche, welche dem Zweck dienen sollen, um sie geeignet zu machen für den Dienst und Zweck der Kirche; zum Dritten sammelt sie, wenn sie kann, die sittlich verwahrlosten Glieder, um sie einer beständigen Einwirkung des Wortes und des Exempels zu unterwerfen. Dies ist die Lehre von den verschiedenen Anstalten und Veranstaltungen der Innern Mission.

Mit der Concentrirung der Kräfte der reinigenden Liebe und der Objecte, welcher sie dienen wollen, ist der Zweck der Besserung verbunden. Daher ist die reinigende Liebe zuletzt die *bessernde* Liebe. Hierbei kommen die religiösen und sittlichen Besserungsmittel in Betracht und Erwägung, welche die Kirche hat und bietet.

4. Die *einigende* Liebe hat zunächst die *kirchliche* Einheit als Ziel, welche durch die *religiöse* Einheit erreicht, und durch die *sittliche* Einheit vollendet und gekrönt wird.

Wenn das erhaltende Thun Gottes des Heiligen Geistes, durch die Kirche vermittelt, im tiefsten und letzten Grunde das

kirchenerbauende Thun ist, so muß auch die einigende Liebe ihren Zweck in der Kirchenerbauung haben. Durch die Taufe gehören die sittlich Verfallenen der Kirche an. Durch die reinigende Liebe werden sie von dem Unsittlichen, welches sie von der Kirche trennt, befreit und damit dem sittlichen Eigenthümer zurückgegeben. Die reinigende Liebe gibt der Kirche das Recht und die Pflicht zu der einigenden Liebe.

Der tiefste Grund der kirchlichen Einheit ist die religiöse Einheit. Durch die Religion werden die sittlich Verfallenen von dem sittlichen Verfall befreit und zur Sittlichkeit zurückgeführt. Nur durch die wiederhergestellte religiöse Verbindung des Kirchengliedes mit dem Haupt der Kirche wird dasselbe mit der Kirche geeinigt.

Die sittliche Einheit ist das Resultat und die Krone der kirchlichen Einheit, auf Grund der religiösen Einheit. Das erhaltende Thun Gottes des Heiligen Geistes erhält, vermittelst der Kirche, die sittlich Hergestellten in der Religion und in der Sittlichkeit. Alle Mittel, welche die Kirche hat, werden dazu verwandt, und zwar unter dem Zweck der einigenden Liebe der Innern Mission.

Die einigende Liebe ist die Wirkung und das Mittel, durch welches der Heilige Geist die Glieder der Kirche und der Kirche ihre Glieder erhält, und so die Kirche im schönsten Sinne erbaut, und die Innere Mission davor bewahrt das äußerlich zu betreiben, was die äußere Mission innerlich betreibt.

§. 11.

Fortsetzung des §. 8.

Das Kirchenrecht ist diejenige Wissenschaft, welche das von dem Heiligen Geist ausgehende durch die Kirche vermittelte Regieren der Kirche behandelt, und zwar nach seinem grundlegenden Theil, der Kirchenverfassung, und nach seinen daraus resultiren-

nication vorgenommen werden könne. Ein Kirchenregiment ohne Kirchenzucht ist unhaltbar.

5. Durch die Befreiung vom Staatsdruck kommt die Kirche zur freieren inneren und äußeren Entfaltung. Durch die freiere Entfaltung des kirchlichen Princips erhält auch das staatliche Princip einen festeren innerlichen Halt. Ein Ausschließen der Einwirkung des Einen Princips auf das andere führt zur Kränkung und Kränkelung der Auswirkung beider Principien. Eine Unterdrückung des Einen Princips durch das andere führt zur Vermengung der Principien und zu einer unnatürlichen Trennung. Eine Anerkennung und freie Aneignung der Einwirkung von Seiten des Einen Princips gegen das andere führt zum glücklichen Gedeihen beider, bewahrt vor Indifferentismus und Fanatismus und Schwärmerei.

§. 12.

D. Das concentrirende Thun des Heiligen Geistes.

Das concentrirende oder centralisirende Thun des Heiligen Geistes besteht darin, daß er das Predigtamt eingesetzt hat, durch welches er sein zeugendes, darstellendes und organisirendes Thun in der Kirche vermittelt in die Kirche hinein, und einigend, kräftigend aus der Gesammtheit der Kirche heraus, auf sie zurück.

1. Nach Alttestamentlicher und Neutestamentlicher Anschauung ist das Amt von Gott eingesetzt. Zwar ist das ganze Volk Israel seinem Beruf nach ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk (2. Mos. 19, 6), allein in Wirklichkeit kann es seinen Beruf als Priester nicht ausüben, sondern muß eigene Priester haben, und zwar nach desselben Gottes Erklärung, welcher das ganze Volk als Priester genannt hat. Das Geschlecht Aarons wird als das fungirende Priestergeschlecht aus dem Königreich von Priestern von Gott selbst eingesetzt

(2. Mos. 28, 1. 41), und in seinen Amtsgerechtsamen und Amtspflichten bestätigt (4. Mos. 18).

Was Israel dem Beruf nach war, das ist die Kirche in allen ihren wiedergeborenen Gliedern der Wirklichkeit nach. Sie sind in ihrer Gesammtheit das königliche Priesterthum, das heilige Volk (1. Petri 2, 9). Ist denn damit die Nothwendigkeit des speciellen Predigtamtes aufgehoben, und die Idee des Amtes aufgelöst? Zwar besitzen wir im N. T. keine solche Einsetzungsacte des Amtes, wie das Alte Testament sie hat, allein das liegt an dem von dem A. T. verschiedenen Charakter des N. T. Dennoch ist eine göttliche Einsetzung des Amtes vorhanden, in dem speciellen Auftrag Christi zu predigen, in der von ihm ertheilten Machtvollkommenheit des Amtes des Schlüssels, in der Ausgießung des Heiligen Geistes auf die Jünger. Darin liegt die Berechtigung und die Anweisung des Geistes, das Amt in der Kirche so aufzufassen, wie die Pastoralbriefe es thun. Die Pastoralbriefe sind nicht bloß der historische Aufweis von der Geltung des Predigtamtes inmitten des Königlichen Priesterthums, sondern auch, als Schrift des Geistes, die Acte des Heiligen Geistes für die Einsetzung des Amtes im Neutestamentlichen Sinn. Also gerade weil das N. T. das allgemeine Priesterthum zur Geltung bringt, hat es ein besonderes Predigtamt.

2. Es liegt die Concentrirung und Centralisirung in dem Begriff des Organismus. Ein Organismus ohne Centralpunkt, von dem aus die Leitung gehen muß, ist kein Organismus. Daher kann auch die Kirche, als Leib Christi d. h. als Organismus im tiefsten Sinn, diese Centralisirung nicht entbehren. Die Ordnung erfordert das zur Ordnung. Allein weil der Geist Gottes die Kirche gesetzt hat, so ist die Ordnung nicht der Zweck für die Einsetzung des Predigtamtes, sondern die nothwendige, göttliche Folge. Andererseits bildet das Amt nicht die Mittlerstelle zwischen Gott und den Menschen, denn diese hat Jesus Christus, das Haupt der Kirche, sondern gleichsam

den göttlichen Herd, auf welchem das Feuer des Heiligen Geistes, welches in der Kirche, als dem Hause Gottes, in allen lebendigen Gliedern brennt, einen ordnungsmäßigen und göttlichen Raum habe. Ein geordneter Hausstand läßt das Feuer nicht zerstreut brennen. Der göttliche Haushalt der Kirchen läßt das Geistesfeuer organisch brennen und zwar so in Jedem, daß das Amt der göttliche Herd bleibt. Am weitesten liegt davon entfernt, daß das Amt den Träger desselben zum Mittler mache. Wir brauchen uns auf diesen Einwurf, nach dem oben Gesagten, nicht weiter einzulassen.

3. Wenn das zeugende, darstellende und organisirende Thun des Heiligen Geistes im Amt den Brennpunkt hat, so sammeln sich dort alle Kräfte und Thätigkeiten des Geistes, um concentrirt und verstärkt auf den ganzen Organismus zurückzuwirken. Es ist ebenso klar, daß das verschiedene Thun des Heiligen Geistes verschiedene Nüancirungen des Amtes und auch verschiedene Vertreter erfordert, wie z. B. das Schul- und Armenwesen — allein es ist nicht minder klar, daß eine Einigung statt haben muß. Die Gesammtheit hat das vom Geiste gesetzte, mit dem Begriff des Organismus gegebene Bedürfniß, sich als Einheit zusammenzufassen, anzuschauen und auf sich wirken zu lassen. Diese Einheit ist das Amt. Jedes Sonnensystem hat nur Eine Sonne und gerade dadurch das zerstreute leuchtende Licht. Die Kirche, das heilige System des Leibes Christi, hat auch einen Vermittler für die Idee der Kirche und für das Kirchenerbauende Thun des Heiligen Geistes, und dieser Lichtträger und Lichtverbreiter ist das Amt.

II.

Jahresberichte und Kritiken.

Die praktische Theologie, dargestellt von Dr. Fr. Ehrenfeuchter. Erste Abth. Göttingen, Dieterich. 1859.

Obgleich über ein Werk, das erst dem kleinsten Theile nach erschienen ist, selbstverständlich noch kein allseitiges Urtheil gefällt werden kann, so können wir doch nicht umhin, schon jetzt die Aufmerksamkeit unserer Leser auf diese Arbeit hinzuwenden, weil sie nach dem, was vorliegt, für den praktischen Theologen in hohem Maße förderlich zu werden verspricht. Es enthält diese Abtheilung außer der Grundlegung die Theorie der Mission und behandelt also einen Gegenstand, der bisher nach der wissenschaftlichen Seite hin nur zu sehr vernachlässigt worden ist. Wir glauben, daß der Herr Verf. sich ein wahres Verdienst dadurch erworben hat, daß er eine principielle Behandlung der Mission unternommen und durch dieselbe über eine so wichtige der Kirche obliegende Thätigkeit klare Erkenntniß zu schaffen und richtige, durch die Praxis bewährte Grundsätze zum Gemeingut der Theologen zu machen versucht hat. Es fehlt ja noch viel, daß die Mission allgemein als eine unveräußerliche Aufgabe der Kirche anerkannt wäre; und wo es an dieser Anerkennung nicht gebricht, da fehlt es doch noch sehr häufig an der rechten Einsicht in die Wege, die sie zu gehen, und in die Principien, die sie zu befolgen hat. Es wird in dem vorliegenden Werke nicht nur nachgewiesen, daß die Mission eine nothwendige Lebensäußerung der Kirche sei, sondern auch in der gründlichsten Weise dargestellt, wie sich dieselbe ihrem Wesen nach richtig zu gestalten und wie sich das Werk der Heidenbekehrung von der Sendung der Boten an bis zur Bildung der Kirche in der Heidenwelt zu entwickeln habe. So

glauben wir, daß diese auf tiefen und umfassenden Studien beruhende Darstellung sowohl für Missionsanstalten als auch für jeden Theologen, der sich auf diesem Gebiete orientiren will, von hoher Bedeutung sei. Der Verf. giebt seine Missionstheologie in zwei Theilen, einem elementaren und einem methodischen, so daß der erstere von dem Objecte der Mission, der Heidenwelt, sodann von dem Christenthume als der weltbekehrenden Macht und endlich von dem geschichtlichen Gesetz in den Epochen der Mission handelt; der zweite methodische Theil aber zuerst die Sendung, zum Andern die Missionsverkündigung und zuletzt die Gestaltung der Mission zur Kirche ins Auge faßt. Man wird gestehen müssen, daß in diesen Rahmen sich der zu behandelnde Stoff leicht einfügt und daß für die vollständige Behandlung des Gegenstandes und zur Beantwortung aller einschlagenden Fragen durch die Methode des Verf. Raum gegeben ist. Es ist nicht unsere Absicht, die gegebenen Ausführungen bis ins Einzelne hinein zu verfolgen, sondern wir verweisen auf das Buch selber und erlauben uns nur einige Bemerkungen, theils um das Interesse für diese Arbeit anzuregen, theils um die Punkte anzugeben, wo wir nicht ganz einverstanden sein können. Indem der Verf. davon ausgeht und auch fortwährend im Auge behält, daß die Mission es nicht bloß mit der Bekehrung Einzelner, sondern der Völker zu thun habe, entwickelt er zunächst das Wesen der heidnischen Völkerwelt, und die Genesis derselben wird im Allgemeinen in trefflicher Weise aufgewiesen. Nur fühlen wir uns hier bisweilen von einer an speculative Construction der Geschichte erinnernden Methode unangenehm berührt. Wir dächten, die Zeit dieser geistreichen, aber unfruchtbaren Zurechtlegungen wäre wenigstens für die Theologie vorüber. Wir können z. B. nicht zugeben, was hier ausgeführt wird, daß auch ohne den Eintritt der Sünde sich würde eine Völkerwelt entwickelt haben, deren Grundzüge der jetzigen heidnischen Verzerrung noch abzusehen wären. Wie das Leben der Menschheit sich gestaltet hätte, wenn sie nicht von Gott gefallen wäre, scheint uns durchaus unbestimmbar. Wir können nur sagen: Es liegt der Führung des Völkerlebens ein Plan Gottes zu Grunde, und dieser Plan ist dem forschenden Auge trotz aller menschlichen Verzerrung einigermaßen erkennbar; aber es ist immer nur eine Oekonomie Gottes innerhalb der gefallenen Welt, die uns zum Bewußtsein kommen kann und die uns keinen Rückschluß erlaubt auf diejenige Gestaltung, welche die Menschheit unter Gottes Leitung gewonnen haben würde, wenn die Sünde nicht eingetreten wäre. Die Welt ist nach dem Sündenfall nach der

Lehre der Schrift eine so total andere geworden, daß auch die leitenden Gedanken Gottes von da an ganz andere werden mußten, als zuvor, da noch kein Riß zwischen Ihm und der Menschheit eingetreten war. — Wenn der Verf. weiter vom Missionsberufe des Christenthums handelt, so finden wir hier zu unserer Freude eine Fülle trefflicher Ausführungen, und wir sind besonders dankbar für die Bemerkungen über Islam und Judenthum als diejenigen Religionen, welche dem Gange des Christenthums durch die Welt hindernd entgegentreten. Was der Verf. über modernes Judenthum sagt, ist in hohem Grade lesens- und eben für unsere Zeit beherzigenswerth. Ebenso haben wir mit Befriedigung den Abschnitt gelesen, der von dem geschichtlichen Gesetz in den Epochen der Mission handelt, wobei der Verf. von gründlichen historischen Studien unterstützt ist. Der methodische Theil hat uns zu Bedenken fast gar keine Veranlassung gegeben; vielmehr zeigt sich hier durchgehends eine auf den in diesem Gebiete gemachten Erfahrungen beruhende, gründliche, besonnene und höchst belehrende Darstellung, die uns den Stufengang der Missionsthätigkeit bis dahin, daß sich Kirche gestaltet, in der entsprechendsten Weise vorführt. Nur Eins haben wir vermißt: nämlich ein näheres Eingehen auf die Fragen, die bekanntlich in neuerer Zeit vielfach ventilirt und zu einem Abschlusse noch nicht gekommen sind: nämlich ob es rathsam, die Mission einzelnen Gesellschaften zu überlassen oder die bestehenden Institute organisch in die Kirche einzufügen; ferner, ob es nicht thunlich, die innerkirchliche Thätigkeit der Geistlichen für die Mission zu einem wesentlichen Theile ihres Berufes zu erheben. Namentlich wäre eine gründliche Behandlung des letzteren Punktes, von dessen Erledigung viel mehr abhängt, als auf den ersten Blick erscheinen mag, von hohem Interesse für den praktischen Geistlichen.

So herzlich dankbar wir im Uebrigen dem Verf. für diesen die Mission betreffenden Theil seines Werkes sind und so hoch wir das Verdienst anschlagen, das er sich damit um die kirchliche Wissenschaft erworben hat, so wenig können wir doch zu dem ersten Theile des Buches, der Grundlegung, unsere unbedingte Zustimmung und Anerkennung aussprechen. Es zeigt sich freilich auch hier die große Umsicht und die Besonnenheit des Verf., der alle Einseitigkeiten ferne von sich zu halten sucht. Aber wenn er hier den Begriff der Kirche entwickelt, was ja an dieser Stelle principiell ganz richtig ist und wodurch allein eine wissenschaftlich genügende Grundlage für eine praktische Theologie gewonnen werden kann, so müssen wir doch bedauern, daß der Herr Verf. hier nicht einfach geschichtlich-

dogmatisch zu Werke gegangen ist, sondern daß die Darstellung immer in speculativ-theologische Gedankenreihen hinüberspielt. Wir erkennen freilich dankbar an, daß der Verf. die Kirche weder nur als Anstalt, noch bloß als Gemeinde faßt, sondern den Art. 7 der Augustana, welcher die objective und subjective Seite der Kirche zusammenfaßt, zu rechtfertigen sucht. Aber es ist eben die Art und Weise, in welcher er diese Rechtfertigung versucht, für uns keine erfreuliche, weil sie weder der Geschichte überall durchaus gerecht wird, noch sich in einer dogmatisch klaren und durchsichtigen Sprache bewegt. Wir müssen uns zur Begründung dieses Urtheils im Folgenden nur auf einige Andeutungen beschränken. — Während die Kirche eine durchaus historische Erscheinung ist und nur aus dem Erlösungswerke des Herrn begriffen werden kann, wird derselben von dem Verf. schon eine ursprüngliche Stelle in der Menschheit eingeräumt (S. 9 ff.). Wir können in diese Anschauung nicht eingehen; denn freilich ist der Mensch ursprünglich mit Gott verbunden und hat in seiner Gemeinschaft gelebt; auch ist die Kirche eine Wiederherstellung dieser Gemeinschaft, aber in durchaus eigenthümlicher, nicht ursprünglicher Weise, so daß es nicht angeht, schon das anfängliche Verhältniß des Menschen zu Gott als Kirche zu bezeichnen. Wir dürfen nie die geschichtlichen Erscheinungen ihres eigenthümlichen Charakters entkleiden und aus irgend welchem philosophischen Interesse mit gleichartigen vereinerleien: sonst gerathen wir nur in Unklarheit und Verwirrung. — Ferner unterscheidet der Verf. zwischen Wesen, Erscheinung und Gegenwart der Kirche, und indem er unter letzterer ihre geschichtliche Wirklichkeit versteht, begreift er Wesen und Erscheinung der Kirche nicht etwa bloß als Inneres und Aeußeres derselben, welches sich jederzeit an ihr beisammen fände, sondern vielmehr tritt, was der Verf. organische Erscheinung der Kirche nennt, eigentlich erst nach der apostolischen Zeit völlig hervor (S. 74), indem die Kirche in ihren Beruf, die Welt in sich einzubilden, eingeht. Während die apostolische Kirche eine Gemeinde des Glaubens und des heiligen Geistes ist, in welcher der Herr gleichsam eine sacramentliche Gegenwart hat (S. 100), treten späterhin wegen des Weltberufes der Kirche heiliger Geist und Glaube in der Weise auseinander, daß die ursprünglichen Stiftungen Christi Gnadenmittel des heiligen Geistes werden zur Bildung und Fortsetzung der Kirche (S. 76), so daß der Herr nun erst vermöge des heil. Geistes eine so zu sagen zwiefache Gegenwart in der Kirche hat, in den Gläubigen und in den Gnadenmitteln, während die apostolische Gemeinde eine unmittelbare Zusammengeschlossenheit des Geistes

und Glaubens darstellt (S. 60). Wir können diese Auffassung nicht für richtig erkennen, wenn wir sie anders richtig verstanden haben. So hoch wir die apostolische Periode der Kirche halten, so können wir doch den damaligen Gemeinden eine relative Vollkommenheit in dem Maße, wie der Verf. thut, nicht zuschreiben: die Apostelgeschichte schon zeugt entschieden dagegen, daß die Christen jener Zeit durch ihren lebendigen Glauben und durch ihre Geistesfülle gleichsam in eine übergeschichtliche Sphäre gerückt worden wären. (Vergl. S. 75.) Vielmehr stellt sich uns aus dem N. Test. das Bild jener Zeit so dar, daß wir einerseits die Apostel in ihrem Lehr- und Leitungsberuf und während der Uebung desselben von ganz besonderer Ausrüstung des Geistes getragen sehen, von Anfang, da der Geist Gottes sich in die Gemeinde ergoß, bis an ihr Ende; daß die Gemeinden aber andrerseits zwischen Erhebung und Ermattung im geistlichen Leben, zwischen starkem und schwachem Glauben mehr oder minder schwanken, so daß offenbar ist, sie werden mehr durch die übermächtige Einwirkung der Apostel, als durch die Kraft ihres selbstständigen religiös-ethischen Lebens gehalten. Wie hätte es sonst auch geschehen mögen, daß bald nach dem Hingange der Apostel eine in mancher Beziehung so schwache Kirchengestalt, ein so mannigfach verkehrtes Wesen in die Erscheinung treten konnte? — So sind wir denn nicht im Stande, dem Verf. in der Unterscheidung der apostolischen Periode von der folgenden eigentlichen Kirchenzeit in seinem Sinne zu folgen. Die Gnadenmittel treten von allem Anfang, seit dem ersten Pfingsttage, als solche heraus, das apostolische Wort steht in unvergleichlicher Hoheit über den Gemeinden, die durch dasselbe gestiftet sind, als ursprüngliches und irrthumsloses Gotteswort, während schon Irrthümer auch in den geisterfülltesten Gemeinden (wie Korinth) sich regen. Die objective Seite der Kirche bildet sich allerdings in der apostolischen Zeit vollendet heraus als Grundlage für alle Zeiten; aber an der vollen Aneignung der im Worte und Sacramente dargebotenen Gnade fehlt es vielfach, wenn auch nicht verkannt werden soll, daß die damaligen Gemeinden, durch die wunderbare Kraft des apostolischen Amtes getragen, höher stehen, als je eine in der späteren Zeit der Kirche gestanden hat. Die Gläubigen befanden sich im Zustande kindlicher Unmittelbarkeit, überall sich lehnend an die väterliche Autorität der auserwählten Rüstzeuge des Herrn und bewahrt durch die fehllose Führung derselben. Als aber der Apostolat verschwand, da zeigte sich, daß sie bei Weitem noch nicht zum vollen Mannesalter in Christo hindurchgedrungen waren; es galt nun selbstständige Erfassung und

bewußte Durchdringung des ihnen anvertrauten Gnadenschatzes. Und so mußte nun die Christenheit ihren Gang durch die Zeiten machen, sie trat in den geschichtlichen Proceß des allmäligen Wachsens in Erkenntniß und Bekenntniß, in Ausgestaltung des Glaubenslebens, und mußte sich je länger je mehr mit Bewußtsein in das ihr bewahrte apostolische Wort hineinleben und demselben sich nachbilden. So denken wir uns, auf die Geschichte gestützt, den Uebergang aus der apostolischen in die sogenannte eigentliche Kirchenzeit und finden keine Veranlassung, die Theorie des Verf. von einem Auseinandertreten des Geistes und des Glaubens innerhalb der Gemeinden mit dem Beginne der nachapostolischen Periode zu acceptiren. Was Wahres an dieser Unterscheidung ist, nämlich daß die objectiven kirchenbildenden Factoren über den Gläubigen standen und von ihnen verschieden waren, das gilt von allem Anfange her, da eine vollkommene Zusammengeschlossenheit des Geistes und des Glaubens in der Gemeinde in dem Maße, daß letztere gleichsam selbst zum Sacramente geworden wäre, nie stattgefunden hat. — Können wir also mit der vom Verf. versuchten Scheidung von Wesen und Erscheinung der Kirche nicht übereinstimmen, so auch mit manchen Einzelausführungen innerhalb dieser Abschnitte nicht. Z. B. wenn behauptet wird, daß die Jünger schon vor dem Pfingstfeste zum vollen Glauben, der in persönliche reale Gemeinschaft mit dem Herrn versetzt, hindurchgedrungen wären (S. 48), so daß die Ausgießuug des heiligen Geistes nicht die eigentliche Stunde ihrer Wiedergeburt war, sondern vielmehr den Eintritt der dauernden wirksamen Gegenwart des weltumbildenden Geistes bezeichnet (S. 50), so können wir dem Verf. darin nicht Recht geben. Es ist eben die Stufe der Sehnsucht nach dem Herrn, auf welcher die Gläubigen bis zur Ausgießung des heil. Geistes standen; von da an erst giebt es ein reales Leben Christi in ihnen. Der Herr Verf. hat es selbst an mehreren Stellen seines Buches vortrefflich auszuführen gewußt, daß es sehr mannichfaltige Stufen des Glaubens bis zu seinem Vollgehalte giebt. Wer in Christo ist, ist eine neue Creatur: wenn die Gläubigen schon vor dem Pfingstfeste zur Neuheit des Lebens in Gott gelangt waren, so wäre es ja ein Ueberfluß gewesen, den heiligen Geist noch in ihre Herzen auszugießen. Das Pfingstfest richtet sich aber gerade auf die Persönlichkeit Derer, die der Herr um sich gesammelt hatte; und die Inkraftsetzung der Gnadenmittel ist dazu die andere Seite der Wirksamkeit des heil. Geistes, die mit der ersten, auf die Wiedergeburt gerichteten sich verbindet. — Im Uebrigen enthält auch die „Grundlegung" hier und da ganz vortreffliche Ausführungen;

wie z. B. über die Bedeutung des geschriebenen Gottesworts (S. 140, 146), über das apostolische und kirchliche Amt, über die Persönlichkeit des Amtsträgers (S. 167 ff.). In allen diesen mit dem kirchlichen Bekenntniß übereinstimmenden Punkten ist die Darstellung des Verf. hell, lebendig, frisch, anregend; wo er aber seine eigenen Theorien und Constructionen der Geschichte verfolgt, da wird das Verständniß schwierig, der Ausdruck dunkel. Wir sähen ihn gern von diesen Ueberresten speculativer Theologie, die ihm noch anhangen, befreit. Man fühlt an vielen Stellen das kirchlich pulsirende Herz des Verf. durch; die schönste Begabung für die Aufgabe tritt überall hervor; aber wir sind der festen Ueberzeugung, daß die meisten praktischen Theologen, denen das Werk doch vorzugsweise gilt, namentlich bei den beiden ersten Abschnitten von der Kirche, um der darin nachklingenden fremden Wissenschaft und des zeitweiligen Hervortretens solcher Anschauungen willen, die einer ganz anderen Richtung angehören, sich unbefriedigt fühlen werden. Dem praktischen Theologen kommt es bei seinen Studien immer auf wirklichen Gewinn an; den kann er sich aber von Ausführungen nicht versprechen, die sich oft in einfach dogmatischer Sprache kaum wiedergeben lassen. Das aber ist die Probe für jede theologische Exposition: kann man sie mit kurzen durchsichtigen Worten zusammenfassen, tritt ihr Inhalt so in die Seele, daß eine Nachbildung der Gedanken in der eigenen Sprache des theologisch gebildeten Lesers sich leicht ermöglicht, dann ist etwas Wesentliches geleistet; sonst aber ist die Arbeit, mag sie noch so geistvoll sein, für die Weiterentwickelung der Theologie schwerlich dienstbar.

Wir haben unsere Meinung offen und frei herausgesagt und glaubten das zu dürfen um des wirklich lebhaften Interesses willen, das wir im Allgemeinen an dem Werke des verehrten Verf. nehmen. Wir wünschen dieser Arbeit recht viele Leser um ihres praktischen Theiles willen und hoffen, daß sich Niemand durch diejenigen Parthien der Grundlegung, die wir nicht für gelungen halten können, von dem ernsten Studium dieses Buches zurückhalten lasse. Nicht minder wünschen wir, daß der Verf. uns bald mit der Fortsetzung seines Werkes beschenke. Wir können es nur für einen eminent praktischen und kirchlichen Gedanken erklären, wenn der Verf. es ausspricht (S. 194), daß bei den einzelnen Disciplinen der praktischen Theologie auf die Kirchenordnungen Rücksicht zu nehmen und die Aussprüche derselben in ihrem inneren Zusammenhange zu entwickeln seien; wir freuen uns deshalb auf die Ausführung, die diesen Gedanken verfolgen wird. Es wird zunächst die

Katechetik und sodann die Theorie des Cultus folgen. Was letztere betrifft, so fürchten wir nur das Eine, daß der Verf. mit seiner Auffassung des Cultus, den er nach Schleiermacherscher Weise als „darstellendes Handeln" beschreibt (S. 182), uns nicht Genüge thun werde. Darstellendes Handeln ist nach unserer Meinung Schauspiel, Mimik u. dergl.; der Cultus aber ist erbauende Thätigkeit, und es giebt im Weltleben gar kein ihm entsprechendes ethisches Verhalten. Doch urtheilen wir nicht, ehe wir den Verf. selbst gehört haben.

Schwerin. Schubart.

Alttestamentliche Literatur.

Von

Prof. Dr. Keil.

Geschichte des Volkes Israel von Heinrich Ewald. Zweite Ausgabe. Göttingen. 1851—59. 7 Bände 8.

Dieses im Jahre 1843 begonnene und 1859 vollendete Werk sollte Anfangs nur in 3 Bänden „die Geschichte des Volkes Israel bis Christus" nach ihren drei Hauptwendungen der reinen Gottherrschaft, der Königs- und Gottherrschaft und der Heiligherrschaft behandeln, ist aber in der zweiten Ausgabe auf 7 Bände dahin erweitert worden, daß die 4 ersten die Geschichte Israels bis auf Christum, und zwar 1) die Einleitung in die Geschichte des Volkes Israel, 2) die Geschichte Mose's und der Gottherrschaft, 3) Davids und der Königsherrschaft und 4) Ezras und der Heiligherrschaft in Israel, die drei letzten die Geschichte 5) Christus und seiner Zeit, 6) des apostolischen Zeitalters bis zur Zerstörung Jerusalems, und 7) der Ausgänge des Volkes Israel und des nachapostolischen Zeitalters bis zu Ende des zweiten judäischen Kriegs unter Hadrian umfassen, das ganze Werk also die Geschichte Israels von seinen Anfängen bis zu seinem endlichen Untergange als Volk beschreibt.*) — Diese Geschichte ist — wie der Verfasser in dem Entwurfe seines Werks (I., 8) erklärt — die eines seiner Blüthezeit nach in das höhere Alterthum fallenden Urvolks, welches, obwohl

*) Von den 7 Bänden der zweiten Ausgabe sind übrigens Band 4, 6 und 7 niemals in erster Ausgabe erschienen, sondern gleich bei ihrem er en Erscheinen als zweite Ausgabe betitelt worden. Eine Ergänzung zu dieser Geschichte bildet ein besonderer Band: „die Alterthümer des Volks Israel." 1848 und 2. Ausg. 1854.

stets mit vielen andern Völkern in enger Berührung, dennoch eine eigenthümliche Aufgabe des menschlichen Geistes in reinster Selbstständigkeit und edelster Anstrengung bis zu ihrem höchsten Gipfel verfolgt hat, und erst dann unterging, als es bis zu diesem gelangt war. Wie jedes Volk des Alterthums, das sich auf eine höhere Stufe menschlichen Strebens erhob, eine ganz eigenthümliche Betrachtung der Güter des Lebens auffaßte und das, was ihm das Höchste schien, auf seine ganz besondere Weise verfolgte, die ganze noch ungeschwächte und unversuchte Jugendkraft seines geistigen Ringens und Strebens auf die Erreichung dieses einen Zieles verwandte und mit der muthigsten Beharrlichkeit, ja oft zuerst mit einem völlig titanischen Beginnen das einzige, ihm als höchstes erscheinende Gut bis zum Aeußersten verfolgte, woraus eben jene wunderbaren Erfolge und jene rein vollendeten Werke einiger Völker, deren Wirkungen noch heute dauern, entstanden: so hat Israel „das am meisten Erhabene und Riesenhafte" erstrebt und vom Anfange seines geschichtlichen Bewußtseins an ein Ziel deutlich erblickt, dem alle solche Bestrebungen, durch welche andere Völker des Alterthums groß wurden, wie äußere Herrschaft, Handel und Schifffahrt, Wissenschaft und Philosophie, wenn sie sich auch zu Zeiten bei ihm regten, alsbald wieder weichen mußten, um jenes eine Ziel desto beharrlicher aufs Neue zu verfolgen. „Dieses Ziel ist die vollkommene Religion, ein Gut, welches zu erreichen freilich alle etwas höherstrebenden Völker des Alterthums den Anfang und Versuch machten, welches einige derselben, die Indier und Perser, in der That schon mit ernsterem Bestreben und bewunderungswerther Aufopferung edler Kräfte zu erringen sich erhoben, welches aber nur von diesem einzigen Volke von Anfang an näher erkannt und dann durch alle Schwierigkeiten und Hemmungen hindurch viele Jahrhunderte lang mit äußerster Festigkeit und Folgerichtigkeit verfolgt ist, bis es in seiner Mitte so weit erreicht wurde, als es unter Menschen und als es im Alterthum erreichbar war. Anfang und Ende der Geschichte dieses Volkes drehen sich um dies eine hohe Ziel." Die Geschichte Israels „ist im Grunde die Geschichte der durch alle Stufen bis zur Vollendung sich ausbildenden wahren Religion, welche auf diesem engen Volksgebiete durch alle Kämpfe hindurch sich bis zum höchsten Siege erhebt und endlich in aller Herrlichkeit und Macht sich offenbart, um dann von da aus durch ihre eigene Kraft sich unwiderstehlich verbreitend nie wieder verloren zu gehen, sondern ewiger Besitz und Segen aller Völker zu werden."

Diese Geschichte, „so weit sie sich jetzt in allen ihren entdeckbaren Spuren und Resten noch erkennen läßt", erschöpfend

und „mit möglichster Treue so zu beschreiben, wie sie wirklich war" — das ist die Aufgabe, welche Ewald in diesem Werke zu lösen unternommen hat. Da indeß, wie jede in das hohe Alterthum hinaufreichende Geschichte, so besonders diese nur in zerstreuten Erinnerungen und Denkmälern, hier in schwachen schwer erkennbaren Spuren, dort in einzelnen aus der Zerstörung hervorragenden hohen Trümmern und Jedermann in die Augen fallenden Resten vorliege, auch über viele Theile der langwierigen bunten Geschichte nur wenige Quellen vorhanden und die uns bis jetzt zugänglichen Quellen oft schwer zu verstehen und richtig anzuwenden seien, so müsse „der Geschichtsforscher die Kunst üben, alle die unendlich zerstreuten und verschiedenartigen Ueberlieferungen aus ferner Zeit richtig zu ordnen und jede an ihre Stelle zu legen, dann aus wenigen sichern Spuren und Zeugnissen weiter zu schließen und so die umhergestreuten und verwitterten Glieder des zerstörten Ganzen immer vollständiger und deutlicher wieder zusammenzusetzen." Hiernach bedarf es kaum noch der ausdrücklichen Bemerkung, „daß ein Hauptbestandtheil dieses Werkes sich mit der Untersuchung der Quellen theils im Allgemeinen, theils im Besonderen beschäftigen wird." Denn es läßt sich schon aus diesen Mittheilungen erkennen, daß des Verfassers Ansicht über die vom Volke Israel erstrebte und durch Christum vollendete wahre Religion durchaus verschieden ist von der Anschauung, welche die christliche Kirche aus den Schriften des Alten und Neuen Testaments über die weltgeschichtliche Bestimmung Israels und die Offenbarungsreligion des Alten und Neuen Bundes geschöpft hat. Auch erklärt Ewald I, 8 selbst, daß er mit der vollkommenen Religion „nicht jenes Zerrbild von Religion meine, welches im neuern Europa auch viele Geistliche aufzustellen und zu empfehlen nicht erröthen." Was er unter der vollkommenen Religion versteht, das tritt klar hervor aus dem, was er im 2. und 5. Bande seines Werkes über das Wirken Mose's und Christi vorträgt. Die ersten Keime zur wahren Religion — erfahren wir aus Band 2 — wurzeln in dem reinen Gedanken von einem höchsten, alle Welt umfassenden Gotte, dem schon die Erzväter wie einem unsichtbaren himmlischen auf freien, unter offenem Himmel stehenden Altären ohne Bilder und Tempel geopfert haben, obgleich er ihnen erst nur als ihr eigner Hausgott galt und neben den Göttern anderer Häuser und Stämme stand. In diesem Gedanken war der erste Grund der Wahrheit von der Einzigkeit und Geistigkeit Gottes gegeben, die sich unter den Israeliten in Aegypten gegenüber dem dort damals schon weit ausgebildeten Götzenwesen mit einer solchen

höheren Nothwendigkeit festsetzte, daß in ihr der mächtigste Hebel und der gesundeste Grund jener ganzen Erhebung zu finden ist, welche Israel aus der ägyptischen Knechtschaft herausgeführt hat. Denn von dieser Wahrheit und Kraft der Religion wurde Mose, „ein Geist, der von aller äußeren Geschichte unabhängig mit ureigener Kraft waltet,“ so ergriffen, daß er fortan ihr allein lebte und aus ihr wirkte. Die unermeßliche Bedeutung seiner Erscheinung ist die, daß er die im Kampf Israels um seine Volksthümlichkeit und Religion mit dem ägyptischen Götzendienste und der ägyptischen Staatsklugheit unsichtbar keimenden Wahrheiten im göttlichen Lichte erkannte und wirklich durchführte, die Wahrheiten nämlich, „daß vor der ägyptischen Sklaverei keine Hülfe ist als in der Freiheit des Gehorsams gegen den klar vernommenen Willen des himmlischen Herrn, vor dem Bilderdienste und der ganzen ägyptischen Religion kein Heil als in dem Dienste des rein geistigen Gottes.“ Diese Wahrheiten, welche noch niemals bis dahin in gleicher Gewißheit erkannt waren, müssen mit aller Gewalt einer göttlichen Klarheit vor Mose's Blicke getreten sein, so daß der Strauch in öder Wüste ihm, dem einfachen Hirten, plötzlich zum brennenden Heiligthum wurde, aus dessen Gluten ihm der Engel Gottes zuspricht, und er den Entschluß faßt, als Helfer seines Volkes aufzutreten, welches schon in seiner alterthümlichen Einfachheit und Lauterkeit des Lebens sich der prophetischen Stimme noch leicht unterwarf, dazu aber noch gerade durch die außerordentliche Noth des Lebens sich einer festeren Leitung und strengeren Einheit anzuvertrauen gezwungen wurde. Unter diesen Verhältnissen konnte Mose als großer Prophet der Alles zusammenfassende und beherrschende Führer des Volkes werden, und von jenen wunderbaren Wahrheiten getrieben das von ihrer Macht gleichfalls ergriffene und ihrem Lichte vertrauende Volk aus Aegypten führen und ihm am Sinai die jenen von ihm erkannten Wahrheiten entsprechenden Lebenseinrichtungen geben, durch welche es zu einer Gemeinde Jahve's erhoben wurde. Der Grundgedanke dieser Lebenseinrichtungen, welche das durch Mose und seine Gesetzgebung begründete Jahvethum bilden, ist jedoch nicht ein bloßer Satz, den ein einsamer Denker durch sein vernünftiges Nachdenken und Schließen hervorgebracht hätte, ein Satz, wie etwa das cagito ergo sum des Cartesius, auch nicht der Satz von der Einheit Gottes, sondern jener Grundgedanke dreht sich einzig um die Erkenntniß des wahren Erlösers. Welcher Gott der wahre Erlöser sei, das ist damals zuerst in Israel offenbar geworden, nämlich der rein geistige Gott, welcher als der Herr der ewigen unsichtbaren, aber alles Sicht-

bare tragenden Wahrheit, über allem Sichtbaren, Geschaffenen und Veränderlichen steht, d. i. der Wahrheit, die nicht bloß in des Menschen besonderem Geiste, sondern zugleich in dem göttlichen Geiste selbst ist, die also alle Ordnung und alles Gesetz der Schöpfung trägt und daher alle Die erhalten, stärken und erlösen muß, welche sich ihr nicht entfremden. In diesem Grundgedanken liegen näher betrachtet drei Gedanken vor, die eben so viele schwere Irrthümer abweisen und die daher nur durch die überwältigende Macht der Geschichte selbst sich aufs Tiefste dem Bewußtsein eines ganzen Volks einpflanzen konnten: 1) die schärfste Trennung des Höhern und Niedern in der Welt mit der Einsicht, daß nur der in ihr wirkende Geist das allein Ewige und unendlich Mächtige sei, vor der aller ägyptische Aberglaube über den menschlichen Leib, den man einbalsamirte und so ewig zu machen glaubte, schwinden mußte; 2) die Wahrheit, daß dem richtig erkannten menschlichen Geiste der göttliche Geist d. i. der in der Welt wirkende und sie erschaffende Gott ebenso verwandt als wieder unendlich überlegen sei, daß also der wahre Gott der rein geistige, aber zugleich der sein edelstes Geschöpf und Ebenbild, den Menschen, stets wieder zu sich rufende und zu erlösen suchende sei, wodurch alles ägyptische und übrige heidnische Götterwesen ausgeschlossen wurde. Aber diese beiden Sätze an sich bringen noch nicht die ächte Erlösung; vielmehr 3) nur wer mit seinem Geiste in diesen ewigen göttlichen Geist eingeht und dadurch innerlich ein neuer, geistiger (prophetischer) Mann wird, der wird durch die ihm zuvorkommende, ihn zu sich rufende göttliche Gnade wahrhaft erlöst.

Indeß dieser große Grundgedanke — der Eckstein jeder wahren Religion, ist so unermeßlich, daß sich nicht erwarten läßt, daß er sogleich in irgend einem Menschen sich ganz vollendet und rein dargestellt habe. In dem Jahvethume erscheint er zunächst nicht als im Leben erfüllt und vollendet, sondern als bloß geahnte Nothwendigkeit, daher nur in der Gestalt einer bloßen Forderung, die an den Menschen gestellt wird, als ein strenges Muß, welches ihm befiehlt, allein den geistigen Gott und keinen andern zu suchen. „Noch konnte nicht Einer der aufgegangenen Wahrheit ganz genügen; und die ganze Reihe von Jahrhunderten verging, bis der Eine kam, in welchem sie Fleisch und Blut wurde.“ Erst als das Volk in Folge seines langen Lebens und schmerzlichen Kämpfens um die wahre Religion sich zu dem riesenhaften und unermeßlichen Gedanken erhoben hatte, daß ein vollkommener Mann Gottes kommen müsse als Gründer des vollkommenen Gottesreichs und Heiland aller Sünden der Welt, da kam dieser Eine wirklich in der

Person Jesu, des Sohnes Josephs aus Nazareth, welcher — wie im 5. Bande ausgeführt wird — den ganzen Inhalt der vollkommen wahren Religion, auch den noch nie erfüllten, in sich aufnahm und auch ihren kaum geahnten höchsten Forderungen vollkommen genügte, der durch das Zusammentreffen einer doppelten Kraft, einerseits der Kraft der aus ihm in allem seinen Thun strömenden wahren Religion, andererseits der Kraft des Bewußtseins, von Gott zum Anfänger und Führer des vollendeten Gottesreiches auf Erden bestimmt zu sein, von selbst der Führer Aller zu der gleichen, bis dahin nie gesehenen vollendeten wahren Religion und der König des neu zu stiftenden Reiches wurde.

Die göttliche Bestimmung und Vollmacht hierzu hatte Jesu Geist von Anfang an empfangen. Die innere Kraft, womit er handelte, der unerschöpfliche Born seines Geistes ist menschlich nicht so bestimmbar, daß man genau ihre Grenze ziehen könnte. Alles rein Geistige ist übergeschichtlich und führt in eine geheimnißvolle Höhe, die wir nur wie sie ist erkennen und uns vor ihr beugen können. Aber ohne den gewaltigen Anstoß, welchen Johannes der Täufer der ganzen Zeit gab, und ohne eine Zusammentreffen mit ihm wäre Jesus nicht zu Christus geworden. Johannes der Täufer nämlich war es zuerst, der im Volke über die messianische Hoffnung tiefer nachdachte und sie infolge davon zum ersten Male zu einer wahren Lebensfrage für das ganze Volk umbildete. „Er erkannte sicher schon mit vollster Klarheit, daß man diese Hoffnung nicht müßig und leer in Büchern oder in bloßem Denken und sich Erinnern lassen dürfe, sondern daß es hohe Zeit sei, was sie als sofort ausführbare Lebensforderung an das ganze Volk in sich schließe, wirklich mit aller Aufrichtigkeit sowohl des Geistes als des Handelns zu ergreifen, und er war entschlossen, tapfer und geschickt genug, dieses Alles nicht bloß richtig zu erkennen, sondern auch für sich und das ganze Volk auszuführen. In dieser doppelten Kraft der richtigen Erkenntniß des für die Zeit nothwendigen und des ihr ganz entsprechenden entschiedenen und beharrlichen Handelns liegt seine eigenthümliche Bedeutung und sein bleibendes Verdienst; daß aber sein Wirken schon an sich so erfolgreich und so erhaben, dann aber durch die Folgerichtigkeit der von ihm angefachten Erhebung noch über seine eigene Grenze hinaus so wunderbar nachwirkend war, lag nicht an ihm, sondern an der reinen Wahrheit und unendlichen Erhabenheit des Gedankens der Hoffnung selbst." Die Ausführung dieses Gedankens ist seine Bußpredigt und Bußtaufe. Das Große und Wunderbare am Täufer ist aber eben dies, daß er

nicht bloß ein Mann des schwersten Unterfangens und des gewaltigsten Arbeitens, sowie der reinsten Aufrichtigkeit und des kühnsten Wortes, sondern auch zugleich der seligsten Hoffnung und gespanntesten Erwartung war. Daher konnte er auch der Ansicht und Hoffnung nicht fremd sein, daß Einer, in dem er von aller Macht der Sünde keine Spur finde, wohl der sein könne, welchen „der göttliche Sinn zum Messias bestimmt" habe und auf den zur rechten Zeit alle die göttlichen Mächte herabkommen würden, sein unendlich hohes Werk zu vollenden. Demgemäß war er entschlossen, wenn ihm bei einem zur Taufe Kommenden dies göttliche Merkmal (der Freiheit von der Macht der Sünde) begegnen sollte, ihm diese göttliche Bestimmung anzukündigen.

Als nun Jesus zur Taufe zu ihm kam, da mußte er, indem er sich, wie sich von selbst versteht, vor der Taufe ausführlicher mit ihm unterredete, bald erkennen, daß er mit Einem rede, wie sonst noch keiner zu ihm gekommen, und freudig mußte ihm sein Herz sagen, daß hier endlich der erscheine, den er immer umsonst gesucht hatte. Und dieser aus dem Anblicke Jesu und der Unterredung mit ihm gewonnene Eindruck wurde durch die Taufe selbst bestätigt. „Wie diese Erschütterung nach eben vorhergegangenem tiefen Seelenbekenntnisse auf jeden Täufling gewaltiger einwirken konnte, so daß sein Gesicht unter der Hand des Täufers emportauchend dem geübten scharfen Blicke dieses leicht allerlei Merkmale über die Wirkung des Ganzen auf ihn und den wahren Zustand seiner innern Läuterung und Erneuerung reichte, so mußte auch jetzt der, dessen Einzigkeit der Täufer schon vorher erkannt hatte, zwar als ein anderer emportauchen als der er gewesen, aber in seiner einzigen Lauterkeit und Herrlichkeit nur noch deutlicher strahlend. Der Täufer mußte in diesem Augenblicke jenes himmlische Merkmal an ihm völlig klar erkennen, worauf er immer gewartet; und ebenso mußte der Augenblick für Jesum selbst, sollte die Taufe für ihn nicht ohne Wirkung und Erfolg bleiben, sondern vielmehr auch ihn wie andre unter des Täufers Hand aufs Gewaltigste ergreifen und reinigend durchzittern, zwar ebenfalls zu einer völligen Läuterung und Wiedergeburt werden, aber nur zu der Reinigung, worin er auch auf des Täufers Ruf und Weihe plötzlich als Messias sich als ein ganz anderer geworden fühlte, frei von den Pflichten des vergangenen, nun ganz abgeschlossen vor ihm liegenden Lebens, rein der höchsten göttlichen Bestimmung als der neuen Schuld und Pflicht seines Lebens sich bewußt geworden und ihr allein in aller Lauterkeit sich weihend. Dieser hehre Augenblick ist so die wahre Geburtsstunde des Christenthums geworden."

Gleich nach der Taufe begann Jesus sein messianisches Wirken, indem er mit der Verkündigung, daß das Reich Gottes da und die Zeit seiner bloßen Erwartung erfüllt sei, auftrat und sich als Messias offenbarte theils durch Belehrungen über Natur und Wesen des wahren Reiches Gottes theils durch Machtthaten, wie sie vom Messias erwartet wurden, um die Gewalt und zerstörenden Folgen der Sünde zu brechen, hauptsächlich durch Krankenheilungen, die fast seine tägliche Arbeit wurden. Dazu kamen noch einzelne andere Machtthaten, welche sich in gewissen Augenblicken wie aus der Gesammtkraft der schon in die höchste Thätigkeit gesetzten Geistesmächte noch über das Gewöhnliche erhoben, und in welchen die ganze hochgespannte Erwartung und der willige Glaube der Seinigen alles das Unendliche verwirklicht sah, das dieser Glaube von ihm ahnete und hoffte. Hieraus sind dann die Auffassungen und Erzählungen von solchen höchsten Erfolgen und Machtzeichen entstanden, wie die Todtenerweckungen, die Speisungen vieler Tausende, die Verwandlung des Wassers in Wein, das Wandeln über den See und die Heilungen aus der Ferne. Durch dieses Wirken und Helfen gelangte Jesus bald bei dem Volke zu messianischem Ansehen, so daß sich ein großer Kreis von Jüngern und Nachfolgern um ihn sammelee, die seine Lehre aufnahmen und im Umgange mit ihm seinen Geist auf sich wirken ließen. Aus diesen wählte er später 12 Männer (Apostel) aus, die von da an den festgeschlossenen Kreis einer Gemeinde um ihn bilden und wie sonst Niemand für immer in seine engste Nähe und Vertrautheit aufgenommen werden sollten. „Ihnen wollte er seinen ganzen Geist mittheilen und diesen auf sie wie in reinster Fülle überströmen lassen, so weit ein lebender Lehrer und Führer seinen engsten Jüngern und Freunden gegenüber dieses vermag. Die ganze tiefe Einsicht und ruhige Sicherheit, aber auch die ganze Höhe des nie zu beugenden Schwunges seines Geistes sollte ihnen eigen, die ganze nie ermüdende Thätigkeit seiner heilenden Liebe sollte ihnen zur süßen Lebensgewohnheit werden.“ Dazu bildete er sie durch höhere Belehrung über das Gottesreich und thätige Einübung im Verkündigen und Lehren und in der Kraft thätiger Heilung und Rettung aus, so daß sie sich gewöhnten, ohne seine unmittelbare Nähe so zu leben und zu wirken, als wäre er stets unter ihnen. In dieser Weise legte er durch sie den Grund zu einer neuen Gemeinde, welcher, so gering und schwach er zuerst war, doch der unumstößliche Anfang einer die ganze Welt umfassenden ewigen Gemeinde der vollendeten wahren Religion werden konnte.

Indeß je weiter die Kunde seiner Thaten getragen und je mehr die allgemeine Aufmerksamkeit auf ihn gelenkt wurde, desto mehr regte sich auch der Widerspruch gegen ihn, sowol von den herrschenden Richtungen und Schulen jener Zeit, die durch seine Worte und seine Werke unwillkührlich bedroht wurden, als auch von Seiten der damaligen „Heiligherrscher" (d. h. des Synedriums), die ihrer ganzen Bildung und Stellung nach unfähig waren, die vollkommene wahre Religion Jesu zu begreifen, weil sie nicht in äußerlich glanzvoller Gestalt auftrat. Dieser Widerspruch steigerte sich zu erbitterter Feindschaft, so daß der Hoherath endlich den Beschluß faßte, Jesum zu tödten und ihn, als er durch den Verrath des Judas ihm überliefert worden, zum Tode verurtheilte und durch den römischen Statthalter kreuzigen ließ. Am Kreuze ist Jesus wirklich gestorben — und vom Tode nicht wieder auferstanden. Nach der Abnahme vom Kreuze ist sein Leichnam von Joseph von Arimathia und Nikodemus in ein neues Felsengrabmal eines in der Nähe liegenden Gartens, wegen der großen Nähe des Sabbatabends, vorläufig beigesetzt worden und am Tage nach dem Sabbat von den zum Grabe eilenden Jüngerinnen und Jüngern nicht mehr darin gefunden worden. Was aus ihm eigentlich geworden, wird niemals sicher beantwortet werden (Bd. 6. S. 76). Die beiden Rathsherren, die ihn in dasselbe gelegt hatten, „konnten nicht die Absicht haben, die Leiche sich als ihren Besitz auch gegen nähere Ansprüche zuzueignen oder sie auch nur in diesem Felsengrabe immer zu lassen, wenn etwa der Eigenthümer desselben nachträglich seine Zustimmung nicht gab. Es gab doch Solche, welche nach jeder Rücksicht viel nähere Ansprüche auf diesen theuren Leichnam zu machen hatten und die auch durch die tiefste Trauer und die rathloseste Lage sich nicht auf die Dauer abhalten lassen konnten, ihre Schuld gegen ihn abzutragen". Sobald sie nur „irgend ein wenig Muth und Zeit gewannen, mußten sie den Leichnam aufsuchen, ja ihn etwa mit sich nach Galiläa in ein anderes Grab mitnehmen wollen". — Nichts desto weniger stellt Ewald an die Spitze seiner Deutung der evangelischen Berichte über die Auferstehung den Satz: „Nichts steht geschichtlich fester, als daß Christus aus den Todten auferstanden den Seinigen wiedererschien und daß dieses ihr Wiedersehen der Anfang ihres neuen höheren Glaubens und alles ihres christlichen Wirkens selbst war". Ebenso gewiß sei es aber auch, „daß sie ihn nicht wie einen gewöhnlichen Menschen oder wie einen aus dem Grabe aufsteigenden Schatten oder Gespenst, sondern wie den einzigen Sohn Gottes, wie ein durchaus schon übermächtiges und übermenschliches

Wesen wiedersahen", sowie die Zwölfe und Andere ihn schon im Leben als den ächten König und Sohn Gottes zu erkennen gelernt hatten. Dieses Wiedersehen war ein „höheres, tieferregtes, entzücktes Schauen", ein „rein geistiger Zustand, so nahe er auch an das sinnliche Erfahren Christus' grenzte". Bei den Jüngern und Jüngerinnen Jesu kam zu dem „ringendsten Suchen ihres so plötzlich von ihnen genommenen Herrn", dem „unablässigen Rufen nach ihm" und dem „glühendsten Gebete um sein Wiedererscheinen und seine Hülfe" noch der alte leicht erklärliche Glaube, daß der Geist bei seiner Trennung vom menschlichen Leibe noch eine Zeit lang zwischen Erde und Himmel schwebe, ehe er gänzlich in seine Ruhe komme, das unsterbliche Gegenbild des Leiblichen also auch in dieser Zeit noch leichter erscheinen könne." Dieser Glaube, der unverkennbar in einer entsprechend erhabenen Weise auch in das Gebiet der Christusschauungen einspiele, bereitete den Glauben an Christi Auferstehung vor, so daß es nur noch des leisesten Anstoßes von einer andern Seite bedurfte, um ihn ins volle Leben zu rufen. Diesen Anstoß haben die schon erwähnte Art der vorläufigen Bestattung und das Nichtfinden des Leichnams im Grabe nach dem Sabbate gegeben. Diese verschiedenen Momente wirkten zusammen, daß der, dessen leibliches Bild den Jüngern so einzig wohlbekannt war, den sie als den Sohn Gottes und unsterblichen Herrn längst erkannt hatten, jetzt wirklich in seinem neuen verklärten Leben ihren Augen entgegentrat, so daß sie in der Verzückung ihn schauten. „Und von Einem ging gewiß dieses entzückte Schauen aus: aber seine Entzückung und Begeisterung theilte sich leicht andern ebenso nach höherem Aufschlusse Schmachtenden mit, und immer höher stieg mit der geistigen Erregtheit die Gewißheit des entzückten Schauens", so daß man bald auch Worte aus dem Munde des Verklärten, ähnlich denen die er einst sinnlich redete und doch weit höhere als damals, deutlich genug vernommen zu haben meinte, und Viele, die ihm einst nahe gestanden und die nach ihm verlangten, auch wohl mitten in den Geschäften des niederen Lebens sich unversehens von seiner Nähe durchzittert fühlten, ihn vor ihrem Auge aufleuchtend erblickten, ihn wunderbarste Worte ihnen zurufen hörten.

Dies ist im Wesentlichen Ewalds Ansicht von der wahren oder vollkommenen Religion und den Hauptmomenten ihrer geschichtlichen Entwickelung. Neue, bisher noch nicht erkannte Wahrheiten kann Referent in dieser Ansicht nicht finden. Daß Christus gestorben sei und begraben worden und aus den Todten nicht wieder auferstanden, das haben schon der Heide Celsus,

der Wolfenbüttler Fragmentist, David Fried. Strauß und viele andere Gegner des Christenthums ausgesprochen. Auch haben schon Celsus und Strauß bemerkt, daß die Apostel und ersten Jünger Christi wirklich geglaubt hätten, Erscheinungen des auferstandenen Christus gehabt zu haben. Nur wollte Celsus diesen Glauben entweder aus Selbsttäuschung oder aus Betrug ableiten, wogegen Strauß mit dem Pantheisten Spinoza dafür hält, daß der gewaltige Eindruck der großartigen Persönlichkeit Jesu seine unmittelbaren Schüler im Kampfe mit den Zweifeln an seiner Messianität, die sein Tod in ihnen erregt hatte, zu Gesichten und Visionen begeistert habe, in welchen sie Erscheinungen des Auferstandenen, Einwirkungen des Verherrlichten auf sich empfunden zu haben meinten. Und nicht nur in der Leugnung der Auferstehung unseres Herrn als einer objectiv realen Thatsache stimmt Ewald mit den genannten Gegnern des Christenthums überein, sondern auch in der Nichtanerkennung der Gottheit Christi. Er kennt Jesum nur als den Sohn Josephs aus Nazareth, der von seinen Jüngern und dem Volke Gottes Sohn genannt und dafür gehalten wurde, weil er als Messias mit einem außerordentlichen Maße von göttlichen Geistesgaben ausgerüstet war. Diese Verkennung der gottmenschlichen Person Jesu Christi zieht dann natürlich die Verwerfung aller Wunder der evangelischen Geschichte nach sich. Alle Wunderwerke Christi, die sich nicht auf das Maß ungewöhnlicher geistiger Kraftäußerungen reduciren lassen, erklärt Ewald für Producte der verherrlichenden Sage, für zu Wunderthaten verkörperte Bilder messianischer Hoffnungen und Ideen, wie dies vor ihm auch schon Strauß und andere Rationalisten gethan haben. Aber trotz dieser Uebereinstimmung in der Verwerfung der Grundthatsachen des Heils mit Strauß und dessen Geistesverwandten benutzt Ewald fast jede Vorrede seiner Bücher dazu, seinen Zorn über „die Lehre und Schule der Gottlosigkeit d. h. des Atheismus" des „Tübingischen Baur" und dessen Schüler auszuschütten. Und so viel steht allerdings ohne Widerrede fest, daß er den Pantheismus der die Tübinger Kritik beherrschenden Hegelschen Philosophie nicht theilt. Während Strauß von seinem pantheistischen Standpunkte aus die Gottheit Christi oder die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur in Christo verwirft, weil die Art, wie die Idee sich realisire, gar nicht die sei, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten und gegen alle andern zu geizen, in jenem Einen sich vollständig, in allen übrigen aber nur unvollständig abzudrücken, bekennt sich Ewald entschieden zum Deismus, zum Glauben an einen persönlichen Gott, und erhebt sich auch

so weit über den vulgären Deismus und Rationalismus, daß er mit dem Begriffe des rein geistigen Gottes Ernst macht und nicht nur persönliche Einwirkungen des göttlichen Geistes auf den Menschengeist anerkennt, sondern diese Einwirkungen sogar bis zu prophetischer Begabung und Begeisterung sich steigern läßt. Und weil er in der Geschichte der Menschheit das Walten des persönlichen Gottes und seines Geistes anerkennt, so kann er auch viele Erscheinungen in der Entwickelung des Volkes Israel tiefer und gerechter würdigen als der grobe Pantheismus und vulgäre Rationalismus, der den Menschengeist oder die Vernunft des gemeinen Menschenverstandes zu seinem Gotte macht. Aber auch in dieser vergeistigten Form ist der Deismus unfähig, das Wesen der Offenbarungsreligion des Alten und Neuen Bundes zu erfassen und geschichtlich zu würdigen, weil er den Naturalismus nur etwas spiritualisirt, aber in keiner Hinsicht wirklich überwunden hat. Daher kommt auch Ewald in Bezug auf die Person und das Werk Christi zu denselben Resultaten wie Strauß mit seinem Pantheismus und alle Naturalisten und Rationalisten mit ihrer Vernunftreligion. Das Wesen der geoffenbarten Heilswahrheit ist ihm verborgen; die Religion, die er für die wahre, ächte und vollkommene hält, ist nichts weiter als die natürliche Religion, die der menschliche Geist mit den vom Schöpfer empfangenen Kräften und Gaben erstreben und erreichen kann, ist nur eine aus dem Begriffe des Einen Gottes sich ergebende Summe von religiösen und ethischen Wahrheiten, die jedes andere höher strebende Volk des Alterthums auch hätte erkennen und erringen können, wenn es sich nur dieses Ziel zur Lebensaufgabe gesetzt und dasselbe mit ernster Beharrlichkeit verfolgt hätte. Denn das Heidenthum besteht ja nach dieser Ansicht nur „wesentlich in der Trägheit des menschlichen Geistes, die reine göttliche Wahrheit zu erkennen und festzuhalten" (2. S. 146). Um diese Religion in die Menschheit einzuführen, dazu bedurfte es freilich keiner übernatürlichen göttlichen Heilsanstalten, keiner Menschwerdung des Sohnes Gottes, keiner Versöhnung der sündigen Welt mit dem heiligen Gott, keiner Ausgießung des Heiligen Geistes; denn sie fordert keine Wiedergeburt, kennt keinen Unterschied von Natur und Gnade, braucht kein Opfer für die Sünde, lehrt keine Auferstehung der Todten und kein ewiges Leben; sie führt nur zur Erkenntniß des einen rein geistigen Gottes als Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt, zu ernstem Streben nach Sittlichkeit und Tugend und zur Gewißheit der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes.

Auf diesem religiösen Standpunkte stehend, befindet sich

Ewald in einer groben Selbsttäuschung, wenn er meint, die Geschichte des Volkes Israel so beschrieben zu haben „wie sie wirklich war"; sein Werk liefert vielmehr eine Geschichte Israels, wie die wirkliche Geschichte des zum Träger der göttlichen Gnadenoffenbarung erwählten Volkes durchaus nicht war, wie aber der Deismus dieselbe sich construiren muß, wenn er seinen religiösen Ansichten den Schein christlicher Wahrheit geben will. Schon seine weitläufigen Erörterungen über die biblischen Geschichtsquellen sind durch und durch beherrscht von dem ihm a priori feststehenden naturalistischen Grundsatze, daß übernatürliche oder unmittelbare Offenbarungen Gottes nicht erfolgt, wirkliche Wunder nicht geschehen sind, sondern Alles, was im Alten und Neuen Testament von wunderbaren, den Causalnexus der Naturordnung durchbrechenden Thaten Gottes, des Sohnes Gottes, der Propheten und Apostel erzählt ist, in das Reich der dichtenden Sage und Mythe gehört. Nach diesem Axiome werden die Geschichtsbücher des Alten Testaments kritisirt und in der Weise anatomisch zergliedert, daß sie nicht bloß in ihre vermeintlichen Urbestandtheile aus einander gelegt werden, sondern auch für alle einzelnen Bestandtheile und Bruchstücke, aus welchen im Laufe von Jahrhunderten durch eine ganze Reihe von wiederholten Um- und Ueberarbeitungen endlich die auf uns gekommenen einzelnen Geschichtsbücher entstanden sein sollen, Zeitalter, Stand und Charakter ihrer Verfasser mit divinatorischer Zuversicht angegeben wird. So hat, um von diesen kritischen Entdeckungen nur eine herauszuheben, Ewald gefunden, daß „das große Buch der Ursprünge," wie er den Pentateuch und das Buch Josua nennt, aus folgenden Werken zusammengearbeitet sei: 1) aus dem „Buch der Kriege Jahve's," welches nicht bloß Siegeslieder wie Ex. 15, Judic. 5 und die aus ihm citirten Verse Num. 21, 14 f. und 20, sondern alle die Erinnerungen aus den siegreichen Zügen Mose's und Josua's, namentlich auch Jos. 17, 14—18 enthalten hat, 2) einer „Lebensbeschreibung Mose's," im ersten Jahrhunderte nach Mose aufgezeichnet, von der sich nur Ex. 4, 18 erhalten hat 3) einem „Bundesbuch oder Buch der Bündnisse," welches zeigen wollte, wie die alten Verträge und Bündnisse entstanden, und unter Anderem den im Zeitalter Simsons gedichteten Segen Jakobs (Gen. 49) enthielt und aus dem Ende der Richterperiode stammt, 4) dem „Buch der Redlichen," einer unter David oder Salomo geschriebenen Sammlung ächtgeschichtlicher Lieder aus alten und neueren Zeiten. Auf diese vier „ältesten Geschichtwerke" folgte 5) das unter Salomo nach Einweihung des Tempels abgefaßte große „Buch der Ursprünge," dessen

Hauptzweck dieser war, von dem großen Ruheorte der Geschichte aus, welcher in jener Zeit gekommen war, einmal den gesammten geschichtlichen Stoff im weitesten Umfange zu übersehen und bis auf die letzten Anfänge alles Werdens zu verfolgen, oder — nach Art der indischen Puranás — „die Ursprünge möglichst aller geschichtlichen Dinge, des Volks Israel wie seiner einzelnen Stämme und Geschlechter, der Helden Israels wie aller seiner Einrichtungen und Gesetze, aller Völker der Erde wie der Erde und des Himmels selbst zu schildern.“ Hierauf folgten 6) und 7) die Werke zweier prophetischer Erzähler der Urgeschichte aus dem 9. und 8. Jahrhunderte. Alle diese Quellen und größern Bearbeitungen der Urgeschichten, vielleicht auch noch einige andere, die sich nicht mehr deutlich nachweisen lassen, wie z. B. das uns sonst unbekannte Werk, aus welchem das Gen. 3, 20 und 4, 1 über Eva Gesagte geschöpft ist, hat 8) der fünfte (oder nach anderer Zählung siebente) Erzähler der Urgeschichten gesammelt und zu einem großen Werke verarbeitet, das uns seinem Hauptinhalte nach in den vier ersten Büchern des Pentateuch und dem Buche Josua noch vorliegt, wobei der in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts lebende Verfasser zwar Manches noch mit eigener Hand und nach eigenem Sinn, so wie es seine Zeit zu fordern schien, entworfen, das meiste aber aus älteren Schriften entweder wörtlich wiederholt oder hie und da etwas verändert hat. Hierzu kommen noch drei „rein künstlerische Bearbeitungen der Urgeschichte,“ nämlich 9) die rein prophetische Verheißung und Drohung Lev. 26, 3–45, nach dem Vorbilde Ex. 23, 22 ff. gebildet, nur viel wortreicher und rednerischer ausgeführt von einem Verfasser, von dem sich sonst nichts weiter erhalten hat, 10) die Schrift des Deuteronomikers d. h. des prophetischen Verjüngerers und Vollenders des alten Gesetzes, in welcher Mose als Volksredner eingeführt werde, so wie etwa die Propheten seiner Zeit vor dem gesammelten Volke zu reden pflegten, während der zweiten Hälfte der Herrschaft des Königs Manasse in Aegypten geschrieben, 11) der Segen Mose's Deut. 33 unter Josia verfaßt. Diese drei Schriften nnd Schriftstücke wurden endlich von einer etwas späteren Hand mit dem größeren Theile der Urgeschichte (mit Nr. 8) verbunden, welcher jetzt die vier ersten Bücher des Pentat. ausmachte, indem dieser letzte Sammler bloß den letzten Theil jenes Werkes ausließ und dafür vom Werke des Deuteranomikers die passend scheinenden Theile anschloß. — Auf ähnliche Weise construirt Ewald Ursprung und Inhalt der übrigen Geschichtsbücher des Alten Testaments, nämlich „des großen Buchs der Könige“ (Buch der Richter, Ruth, 2 Bücher

Samuelis und 2 Bücher der Könige) und „des jüngsten Buchs allgemeiner Geschichte“ (d. i. der Chronik mit den Büchern Esra und Nehemia), wie auch der vier kanonischen Evangelien des Neuen Testaments, deren Ursprung und Wesen theils in der „Uebersetzung und Erklärung der drei ersten Evangelien.“ 1850, theils in mehrern Abhandlungen in den biblischen Jahrbüchern erörtert ist, so daß in der Geschichte des V. J. darauf verwiesen wird.

Nach diesen also zugerichteten Quellen wird dann der Entwickelungsgang der Geschichte dergestalt construirt, daß bei jeder Periode und jedem größeren oder kleineren Abschnitte, in welche der geschichtliche Stoff! gegliedert ist, zuvörderst aus dem, was von den biblischen Erzählungen nach Abstreifung des sagenhaften und mythischen Gewandes, in welches die Ereignisse und Personen theils durch die dichtende Sage, theils durch die prophetischen Erzähler der alten Geschichten gehüllt sein sollen, als geschichtlicher Kern übrig geblieben, in wortreichen Auseinandersetzungen deducirt wird, wie der Gang der Ereignisse und das Wirken der hervorragenden historischen Personen sich gestaltet haben müsse, und dann hinterdrein nachgewiesen wird, wie im Verlaufe der Zeiten die Personen und Begebenheiten sagenhaft verherrlicht und zu prophetischen Vorbildern und verkörperten Ideen umgebildet worden sind. Dabei ist die Form der Darstellung, die Diction und Sprache, weder fließend noch lebendig, vielmehr schwerfällig und ungelenk, reich an tautologischen Wiederholungen und in überschwänglichen Ausdrücken und hochtönenden Redeweisen sich bewegend, wodurch der Verfasser theils für die hohlen Ideale seiner vollkommenen Religion und für die ureigene Kraft der Helden seiner Geschichte begeistern will, theils auch die natürliche Blöße seiner Wundererklärungen und deistischen Anschauungen zu bedecken sucht.

So viel zur Charakteristik dieses umfangreichen Geschichtswerks, durch welches der christliche Glaube untergraben und die Wissenschaft der evangelischen Theologie nicht gefördert wird.

Die Schöpfungsgeschichte und die Lehre vom Paradies. Ein urgeschichtlicher Versuch von Phil. Friedr. Keerl. Basel, 1861.

Aus einem Sendschreiben an Prof. Dr. Delitzsch über dessen Lehre vom Ebenbilde Gottes in seiner biblischen Psychologie hervorgegangen und zu einer Stärke von 804 Seiten gr. 8. angewachsen, bildet dieser „urgeschichtliche Versuch“ nur den ersten grundlegenden Theil zu einer von dem Verf. in Aussicht

gestellten Schrift unter dem Titel: „Der Mensch, das Ebenbild Gottes, sein Verhältniß zu Christo und zur Welt“ und handelt in drei Abschnitten von 1) dem Schöpfungsgebiete, 2) der Schöpfungsgeschichte, 3) der Lehre vom Paradiese. Da nämlich die ganze Stellung des Menschen in der Welt auf seiner Gottesbildlichkeit beruhe und die Schöpfung Himmels und der Erde die Voraussetzung und die Basis sei, durch die der Begriff von dem göttlichen Ebenbilde des Menschen sich vermittele und erbaue, so müsse die Darstellung dieser Lehre die näheren und ferneren Schöpfungskreise, Himmel und Erde, umfassen. Da ferner der Mensch nach seiner Naturseite das Product einer sich stufenmäßig entfaltenden Schöpfung sei und der Schöpfungskreis, aus dem er unmittelbar hervorgehe, selbst schon eine Geschichte durchlaufen habe, die der Erde und den mit ihr zu einem Systeme verbundenen Weltkörpern einen eigenthümlichen Charakter aufgedrückt habe, indem der neugeschaffene Mensch schon in der ersten Morgenstunde seines Daseins mit einer feindseligen Macht des Bösen in Berührung trete und von den Einflüssen des Todes umgeben sei: so habe die Lehre vom Menschen als Ebenbilde Gottes auf die Vorgeschichte der Erde und des Planetensystems zurückzugehen — eine Vorgeschichte, die in der Urgeschichte des Menschen münde und ihr schließliches Ziel in der Erfüllung der Weissagung von dem neuen Himmel und der neuen Erde finden werde. — Um nach diesem umfassenden Plane, über dessen Nothwendigkeit und Zweckmäßigkeit sich erst nach dem Erscheinen des zweiten Theiles wird urtheilen lassen, seine Aufgabe zu lösen, giebt der Verf. im vorliegenden ersten Theile eine ausführliche Entwickelung seiner Ansicht von der Schöpfung und Urwelt zur Begründung einer Universalgeschichte des Kosmos, indem er eine neue Lösung der Widersprüche und Räthsel, welche die gesicherten Resultate der Naturwissenschaften gegenüber den Schriftaussagen über Schöpfung und Urgeschichte der Welt darbieten, unternimmt, wie solche schon öfter, zuletzt von Kurtz in seiner „Bibel und Astronomie“ versucht worden sind.

Der erste Abschnitt liefert auf 115 Seiten eine hauptsächlich aus den Schriften von G. H. v. Schubert (Urwelt, Weltgebäude), A. v. Humboldt (Kosmos), Mädler (popul. Astronomie) u. A. geschöpfte Uebersicht der Resultate, Ansichten und Vermuthungen der Astronomen und Naturforscher über die Sonne, die Planeten, Sternschnuppen und Kometen, die Fixsterne und die Milchstraße, die Centralsonne, die Veränderlichkeit der Sterne, die Doppel- und Vielsterne, Nebelflecke, dunkelen Körper am Himmel, endlich die Entfernung, Natur und Beschaffenheit der

Fixsterne, um durch diese astronomisch-physikalische Darstellung des Schöpfungsgebietes „den Knoten zu schürzen, dessen Lösung in der Schöpfungsgeschichte des Himmels, ganz besonders aber der Erde, als der unmittelbaren Voraussetzung des Menschen versucht wird". Dieser Knoten besteht darin, daß in der Fixsternenwelt schlechthin andere Naturverhältnisse bestehen als unten auf der Erde und auf den mit ihr verbundenen Planeten. Auf den Fixsternen sei nach einem „sicheren Resultate der astronomischen Forschungen" das Licht keinem Wandel und Wechsel unterworfen, aus jenen höheren Sphären sei die Nacht, die Finsterniß völlig ausgeschlossen, weder Wechsel von Tag und Nacht, noch ein Wechsel und Wandel der Jahreszeiten; in sie könne daher auch der Tod nicht eingedrungen sein; und da nicht nur Licht und Leben correlate Begriffe, sondern auch licht und leicht nahe verwandt seien, so könne auch die Leiblichkeit der Bewohner jener Lichtwelten nicht dem Gesetze der Schwere und Massenhaftigkeit unterworfen sein, wie die Leiblichkeit der Erdbewohner, sondern nur eine verklärte Leiblichkeit sein, die an Herrlichkeit weit über unsere Vorstellungen hinausliege und an der alle Glieder des Astralhimmels theilnehmen. Woher nun diese Verschiedenheit, nach der unser Planetensystem eine solche Ausnahme, „gleichsam einen dunkeln Punkt gegenüber dem Reiche des Lichts, dessen Welten zahllos wie der Sand am Meere sind", bildet? Gott kann diesen Unterschied nicht von Urbeginn geschaffen, Er kann der Erde nicht neidisch vorenthalten haben, was Millionen von Fixsternen im reichsten Maße gewährt worden. Ueberhaupt kann Gott, der in einem unnahbaren Lichte wohnt, dessen Kleid das Licht ist, weder die Finsterniß geschaffen haben, noch den Tod, der, wie die untergegangenen Schöpfungen beweisen, schon vor dem Eintritt des Sündenfalles, ja schon vor der Schöpfung des Menschen vorhanden war. Hierzu komme, daß der Lichtstrahl, den uns heute einer der abgelegensten Sternenhaufen zusende, von der Stätte seiner Geburt schon vor Jahrtausenden ausgegangen ist, folglich jene Welten so alt sind, als der von ihnen ausgehende Lichtstrahl Zeit gebrauchte, um zu uns zu gelangen, also jene in Sternenhaufen vereinigten Chöre von Lichtwelten schon vor Jahrtausenden ihres Daseins sich gefreut haben, während dem gegenwärtigen Menschengeschlechte und mit ihm der Erde in ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit nach physikalischen Gründen und nach historischen Traditionen der Völker kein höheres Alter als sich aus der biblischen Urkunde ergebe, d. h. ein Alter von ungefähr 6000 Jahren zukomme. Die Antwort auf diese Fragen findet der Verf. in dem von Gott den Protoplasten auf

visionäre Weise geoffenbarten, und daher nicht bloß wahre, sondern auch wirkliche Geschichte enthaltenden Schöpfungsberichte Gen. 1, wenn auch nicht in directen Aufschlüssen und Belehrungen, so doch durch indirecte Winke und Andeutungen gegeben und entwickelt sie im zweiten Abschnitte ausführlich, wonach ihr wesentlicher Inhalt in folgender Deutung der biblischen Urkunde besteht:

Die Worte: Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde (Gen. 1, 1) sind weder Ueberschrift noch summarische Zusammenfassung des nachfolgenden Berichtes von den Schöpfungswerken, sondern Bericht über die ursprüngliche vollendete Schöpfung des Weltganzen, d. h. der Welt- oder Himmelskörper mit den Engeln als ihren Bewohnern, und zwar des Fixsternhimmels und der ursprünglichen Erde, die nicht wie unsere jetzige Erde ein Planet war, sondern auch ein ganz lichter und leuchtender Fixstern ohne einen Wechsel von Licht und Finsterniß, und die dem vor allen Engeln mit sonderlicher Würde, Macht und Herrlichkeit ausgestatteten Engelfürsten Lucifer zu seinem Herrschaftsgebiete angewiesen war und als solche durch eine unvergleichliche Lichtherrlichkeit der Herrlichkeit ihres Lichtfürsten entsprach. Da indeß dieser Engelfürst, statt die ihm anerschaffene ursprüngliche Vollkommenheit und Heiligkeit durch eine bewußte und gewollte, also freiwillige Unterordnung unter Gottes heiligen Willen festzuhalten und sich zum unverlierbaren persönlichen Besitz zu vermitteln, sich gegen Gott empörte, aus einem Fürstenengel des Lichts zum Fürsten der Finsterniß, zum Satan wurde, so verwandelte sich auch das ihm anvertraute Reich des Lichts in ein Reich der Finsterniß. Das Licht, in welchem die Erde einst strahlte, die Herrlichkeit, die auf ihr leuchtete, ward von ihr genommen und durch die Zornesfluthen des Allmächtigen ihr Wesen in sich aufgelöst, so daß nun grausige Finsterniß, die durch keinen Lichtschimmer erhellt war, sie bedeckte und umhüllte, bis Gott endlich aus diesem Chaos unser gegenwärtiges Planetensystem, die Sonne mit der Erde und den übrigen Planeten sammt ihren Trabanten oder Monden in der Gen. 1, 3—31 beschriebenen Weise und Ordnung neubildete, die Erde zur Wohnstätte für die Menschen und die Planeten zum Aufenthaltsorte für die abgeschiedenen Seelen, während die Kometen, die vielleicht einst den Sternenchor bildeten, der den Hauptstern umgab, aus welchem unser Planetensystem hervorgegangen ist, und mit in den Fall Satans und dessen Folgen hineingezogen wurden, in ihrem depravirten Zustande belassen worden sind, um zu den einstigen Bleibstätten für die gefallenen Engel und Verdammten zu dienen, so daß sie der Abgrund sind, in welchem das

ewige Feuer brennt, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist. — Bei dieser Neuschöpfung oder Wiederherstellung wurde aber nicht der chaotische Zustand der Erde selber als Product des Falls des Satans und seiner Engel schlechthin aufgehoben, sondern nur auf Grund desselben eine neue Ordnung der Dinge geschaffen und alle Potenzen und Lebenskräfte in diese Ordnung eingefügt und aufgenommen; und die Erneuerung erfolgte nicht auf dem ruhigen Wege der Evolution, sondern auf dem stürmischen der Revolution und des Kampfes, indem Riesenkräfte um den Besitz der Erde rangen, auf der einen Seite jene obruirten Potenzen und Mächte, wahrscheinlich der Satan selbst mit den Schaaren seiner abgefallenen Engel, auf der andern Seite der Geist Gottes in Verbindung mit dem schöpferischen Worte Gottes. Denn Gott wollte den Satan noch nicht seiner Behausung berauben und ließ ihm vor der Hand noch die Macht, seine Absichten zu bekämpfen, um durch jeden neuen Schöpfungsact einen Sieg über ihn zu erkämpfen, so daß die in dem wiederholten „es war gut" der Schöpfungsgeschichte enthaltenen Urtheile eben so viele Stadien des siegreichen Kampfes bezeichnen, in welchem das schöpferische Wort die finstern Mächte des Thohu wa Bohu überwindet und ungeachtet aller Störungen und Hemmungen, welche sie den göttlichen Absichten entgegensetzen, die Neuschöpfung vollendet. „Die schöpferischen Worte sind eben diese Schranken, die Satan mit aller seiner Macht nicht überschreiten kann."

In diesen allgemeinen Grundzügen hat sich der Verf. mit Kurtz und Delitzsch die theosophische Doctrin Jak. Böhme's angeeignet, in der näheren Bestimmung und Auffassung der einzelnen Schöpfungswerke des Hexaemeron aber weicht er vielfach von diesen beiden Vorgängern ab. Einerseits verwirft er die Buckland-Kurtz'sche Hypothese, daß die ganze Gebirgsbildung des Erdkörpers mit ihren fossilen vegetabilischen und animalischen Einschlüssen vor das Sechstagewerk falle, als ganz unvereinbar mit der paläontologischen Thatsache, daß in den oberen Tertiär- und besonders in den Diluvialbildungen die fossilen Pflanzen- und Thierüberreste mehr und mehr mit den noch bestehenden Pflanzen- und Thiergeschlechtern übereinstimmen, und verlegt die Neubildung des Erdkörpers mit seinen Gebirgsformationen und den in ihnen erhaltenen Fossilien in das Sechstagewerk, indem er die biblischen Schöpfungstage als Schöpfungsperioden von längerer Dauer faßt. Während er nun in diesem Punkte mit Delitzsch zusammentrifft, so weicht er doch andrerseits auch von diesem wieder darin ab, daß er die einzelnen Tagewerke der Schöpfung nicht mit den von den Geologen

statuirten größeren Erdbildungsperioden parallelisirt und nicht die Entstehung der Gebirgsformationen und Erdschichten, welche Fossilien von untergegangenen Pflanzen- und Thiergeschlechtern enthalten, in das fünfte und sechste Tagewerk verlegt, weil nach der Genesis erst am fünften und sechsten Tage die Wasser-, Luft- und Landthiere geschaffen worden, sondern die Gestaltung des Erdkörpers bis zu den oberen Tertiärformationen schon am dritten und vierten Schöpfungstage zum Abschluß gelangen läßt. Mit der Trockenlegung des Erdbodens seien jene Riesenkräfte, die bisher wirksam waren, so gebunden und überwältigt gewesen, daß von der zweiten Hälfte des dritten Tagewerks an nicht mehr Revolutionen, sondern nur noch Evolutionen stattfanden, auch keine Ueberfluthungen des Erdballs innerhalb der Schöpfungsperiode mehr eintraten, wie solche noch in der Periode des dritten Schöpfungstages wiederholt vorgekommen sein und die bereits ins Leben getretenen Pflanzen und Thiere begraben haben sollen. Alle fossilen Pflanzen und Thiere, deren Ueberreste in den secundären und älteren Tertiärschichten vorkommen, gehören nach dieser Auffassung in die erste Schöpfungsperiode, welche mit der Scheidung von Festland und Meeren und mit der vollendeten Ausbildung unsers Sonnensystems durch Erschaffung von Sonne, Mond und Planeten am vierten Schöpfungstage abschließt. Durch diese Abweichungen von den Ansichten seiner Vorgänger hat der Verf. anscheinend für seine Neuschöpfungstheorie eine leichtere und bessere Uebereinstimmung mit der biblischen Erzählung erzielt. Er hat nicht nöthig, mit Kurtz die Erschaffung der Himmelsveste und der Himmelskörper (Sonne, Mond und Sterne) in ein bloßes Wiedersichtbarwerden des Horizontes und Wiedererscheinen der Gestirne, welche durch die vorausgegangene Katastrophe nur verdeckt und in Finsterniß gehüllt worden waren, zu verwandeln und die Sündfluth zu einer Ueberschwemmung der Erde mit ruhigem Verlaufe, die keine erheblichen Spuren von Verwüstung des Erdbodens zurückgelassen, abzuschwächen. Auch braucht er nicht mit Delitzsch für den fünften und sechsten Schöpfungstag noch wiederholte Erdumwälzungen, ohne die geringste Andeutung des biblischen Textes für dieselben, zu postuliren. Dennoch hat auch er keine wirkliche Uebereinstimmung seiner Theorie mit der biblischen Schöpfungsurkunde erzielt. Den Widerspruch, der aus der geologischen Thatsache, daß die Secundär- und Tertiärgebirge zahlreiche Ueberreste von untergegangenen Pflanzen und Thiergeschlechtern in sich bergen, gegen die biblische Erzählung von der Erschaffung der Pflanzen und Thiere erhoben wird, hat er nicht gelöst, sondern nur den Knoten zerhauen durch die Hypo-

these, daß die nach Gen. 1, 11 u. 20—25 am dritten, fünften und sechsten Schöpfungstage erschaffene Pflanzen- und Thierwelt eine wiederholte neue Schöpfung sei, von der allein berichtet werde, weil sie unmittelbar vor dem Auftreten des Menschen zur Fortdauer geschaffen war, wogegen die Schöpfungen der in den Gebirgsformationen begrabenen Flora und Fauna in der Bibel nicht erwähnt seien, weil dieselben „nur Mittel zum Zwecke waren und darum auch nur einen vorübergehenden Bestand und Bedeutung hatten", oder weil nach der weiteren Begründung dieser Meinung diese frühere Schöpfung noch ein Kampf des Schöpfers mit dem Satan und seinen Mächten gewesen und in ihren Producten „das feindliche Princip in der Natur zu einer besonderen Erscheinung gekommen war", auf welches insonderheit „die grausenerregenden Gestalten der Thiere, namentlich der Saurier, ihre Mordgier und carnivore Tendenz zurückzuführen" sei.

Diese Lösung des Problems wird bei den Naturforschern eben so wenig Anklang finden, als die v. Schubert'sche Vermuthung, daß jene urweltlichen organischen Wesen nur „die unmittelbaren Ausgeburten einer Schöpferkraft, welche bei jedem Pulsschlage ihres Bewegens eine Fülle des mannigfaltigsten Lebens über die Sichtbarkeit ergoß", gewesen seien, bis jetzt gefunden hat. Auch unter den Theologen können ihr nur die Pantheisten und Theosophen Beifall zollen, welche sich die Schöpfung mehr als Naturproceß, denn als Werk eines allmächtigen und allweisen Schöpfers denken. Denn hat der allmächtige Gott durch sein schöpferisches Wort alle Dinge und Wesen ins Dasein gerufen, so dürfen wir von seiner Weisheit erwarten, daß er Pflanzen und Thiere nicht eher werde erschaffen haben, als bis die feindlichen Mächte des Fürsten der Finsterniß, die in dem Thohu wa Bohu gewaltet haben sollen, so weit gezügelt und gebändigt waren, daß sie nicht mehr die Macht hatten, seine Geschöpfe sofort im Momente ihrer Entstehung in Ausgeburten des Satans zu verunstalten. Mit dieser Annahme des Verf. steht und fällt aber seine ganze Schöpfungstheorie. Mit großem Scharfsinne hat er die Schwächen und Gebrechen der Theorien seiner Vorgänger erkannt und aufgedeckt und hierbei sowie zur Begründung seiner Ansicht eine ansehnliche Fülle naturhistorischen Wissens entfaltet, welches jedoch auf dem geologischen Gebiete nicht weiter als bis zu der im Jahre 1857 erschienenen 2ten Auflage von A. Wagner's Geschichte der Urwelt reicht, so daß ihm die seitdem erst ans Licht getretenen geologischen Entdeckungen über die Existenz des Menschen in der sogenannten Tertiärzeit, und auch die For-

schungen von **Darwin**, **Wallace** und **Hooker** über die Bildung der Thier- und Pflanzenspecies, welche die gangbaren geologischen Theorien über die Schöpfungsperioden tief erschüttern, unbekannt geblieben sind. Aber bei allem Scharfsinne hat er doch nicht erkannt, daß zwischen den von der exacten Naturforschung ermittelten Thatsachen und den bloßen Vermuthungen und Theorien dieser und jener Naturforscher und Naturphilosophen ein wesentlicher Unterschied bestehe. Ohne alle Kritik werden Hypothesen und Muthmaßungen über Dinge, die jenseits der Grenzen der empirischen Naturforschung liegen, für ausgemachte Wahrheiten genommen und den naturwissenschaftlichen Thatsachen gleichgestellt. Beruht denn das, was der Verf. über die physikalische Beschaffenheit der Fixsterne als zweifellose Wahrheit annimmt und glaubt, auf gewisser Erkenntniß von gleicher Evidenz mit dem, was die Astronomie über die Bewegung der einzelnen Weltkörper unsers Sonnensystems und ihr gegenseitiges Verhältniß erkannt und durch Beobachtung ermittelt hat? Worauf gründet sich die zuversichtliche Voraussetzung, daß nur innerhalb unsers Sonnensystems Planeten, Monde und Kometen existiren? Und selbst angenommen, daß jenseits unsers Sonnensystems nur Fixsterne oder selbstleuchtende Himmelskörper, auf welchen kein Wechsel von Licht und Finsterniß vorkomme, beständen, mithin die Sonne der einzige Fixstern wäre, um den sich eine zur Zeit, wo fast Jahr für Jahr noch neue Planeten entdeckt werden, noch gar nicht bestimmbare Zahl von Planeten mit und ohne Trabanten bewegt, die ihr Licht von der Sonne empfangen, so würde doch diese Besonderheit noch keine haltbare Stütze für des Verf. Hypothese von der Entstehung unsers jetzigen Sonnensystems liefern. Denn wäre die am Uranfange von Gott geschaffene Erde auch ein selbstleuchtender Fixstern gewesen und nur in Folge des Abfalls ihres Herrschers, des zum Satan gewordenen Engelfürsten, von Gott zertrümmert und aus ihren Trümmern unser jetziges ganzes Sonnensystem, d. h. nicht bloß unsere Erde, sondern auch die Sonne sammt allen übrigen Planeten und deren Monden neu geschaffen worden: so würde sich doch die Eigenthümlichkeit der Erde und der übrigen Planeten, daß sie nicht mit eigenem Lichte leuchten, sondern ihr Licht von der Sonne empfangen und deshalb dem Wechsel von Tag und Nacht, von Licht und Finsterniß unterworfen sind, nicht aus dem Sturze Satans herleiten lassen, weil dabei gar nicht abzusehen wäre, warum ein Stück von der zertrümmerten Urerde zur Sonne, d. h. zu einem selbstleuchtenden Fixsterne, die übrigen Trümmer aber zu dunklen Planeten und Monden gebildet wurden. Sollte denn Gott

der Erde und den übrigen Planeten neidisch vorenthalten oder entzogen haben, was er der Sonne gegeben oder gelassen hat? Wenn der Wechsel von Licht und Finsterniß auf der Erde und den übrigen Planeten seinen Grund und Ursprung darin hätte, daß sie aus dem durch Satans Fall entstandenen Thohu wa Bohu geschaffen worden, so mußte die aus gleichem Material geschaffene Sonne dem gleichen Wechsel unterworfen sein. Unser Verf. hat sich über die physikalische Beschaffenheit der Sonne nicht näher ausgesprochen, weil ihre Fixsternnatur mit seiner theosophischen Theorie über den Ursprung unsers jetzigen Planetensystems unvereinbar ist. — Nicht besser steht es mit den geologischen Prämissen, aus welchen der Verf. seine Weltschöpfungsansicht folgert. Die Annahme, daß schon vor der Menschenschöpfung der Tod auf der Erde geherrscht habe, ist keine geologische Thatsache, deren Realität feststände, sondern nur geologische Hypothese. Als Thatsache hat die Geologie nur so viel ermittelt, daß in den Gebirgsformationen, namentlich den Tertiärschichten, fossile Ueberreste von fleischfressenden Thieren und Spuren von gegenseitigem Morden, vielleicht auch von Krankheiten der Thiere vorkommen. Aber die hieraus gezogene Folgerung, daß diese Thiere in einer voradamitischen Weltperiode gelebt hätten, stützt sich bloß auf geologische Doctrinen über Erdbildungsperioden, die, wie Ref. in seiner Abhandlung über diesen Gegenstand (Bd. I. S. 479 ff. dieser Zeitschr.) gezeigt hat, keinen haltbaren Grund und Boden haben.

Wenn aber auch die naturwissenschaftlichen Annahmen unsers Verf. größern Anspruch auf Evidenz und Glaubwürdigkeit hätten, als wir ihnen dem Gesagten zufolge einräumen können, so müßte doch sein Versuch, dieselben mit der biblischen Schöpfungsgeschichte in Uebereinstimmung zu bringen, als ganz mißlungen bezeichnet werden. Um dieses Urtheil zu begründen, wollen wir nur auf seine Erklärung von Gen. 1, 1 etwas näher eingehen. In den Worten: „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde" findet der Verfasser — und dies mit Recht — „eine Aussage über die schöpferische Thätigkeit Gottes, durch welche Himmel und Erde ins Dasein gerufen wurden", oder wie er später sich ausdrückt, „von Anfang an in einem gesonderten Dasein geschaffen worden sind". Hieraus wird dann gefolgert, daß die hier (V. 1) berichtete Schöpfung Himmels und der Erde „als eine vollendete zu betrachten" sei, weil V. 2: „und die Erde war wüste und leer" nur von der Erde oder von einem Zustande derselben verstanden werden könne und mit der Conjunction „ו und" zu Anfang dieses Verses ein Fortschritt angedeutet und eingeleitet werde. Aber für diesen Grund

sucht man vergebens nach einer exegetischen oder grammatischen Begründung. Die Grammatik lehrt das Gegentheil, nämlich daß Zustandssätze in der Regel mit „ו und“ eingeführt werden und doch keinen Fortschritt der Handlung ausdrücken. Vergl. Ewald, Lehrb. d. Hebr. Spr. §. 341a. Aus den Worten: „und die Erde war wüste und leer“ schließt der Verf. weiter, daß „damit offenbar das Gleiche vom Himmel verneint werden solle“, denn sonst müßte ja der Himmel auch eine gleiche Beschaffenheit wie die Erde gehabt haben. Aber — fragen wir dagegen — geht denn nicht aus demselben Chaos, aus welchem die Erde, nach V. 14 auch der Himmel hervor? Ja der Verf. selbst denkt sich die Schöpfungswerke des zweiten und vierten Tages so, daß aus dem Chaos die Himmelsveste und aus den oberen Wassern die Gestirne geschaffen worden seien. Die Veste (רקיע) aber, an oder in welche Sonne, Mond und Sterne gesetzt worden, nennt Gott selbst „Himmel“. Trotz dieser Angabe in V. 8 soll die am zweiten Tage gebildete und am vierten mit Gestirnen geschmückte Himmelsveste von dem Himmel in V. 1 verschieden, jene der Planetenhimmel, diese der Firsternhimmel sein, weil die Veste des Himmels klar und deutlich (?) vom Himmel selbst unterschieden werde. Aber die Veste wird doch Himmel genannt; und sollte aus der Unterscheidung zwischen Himmel und Veste oder Firmament des Himmels folgen, daß der Himmel in V. 1 nur der Firsternhimmel sei, so müßte doch zuvor bündig bewiesen sein, daß die am vierten Tage geschaffenen Sterne nur die Planeten seien. Zur exegetischen Begründung dieser Meinung wird nichts weiter beigebracht, als daß nach V. 16 u. 17 die Sterne in gleiche Linie mit der Sonne und dem Monde gestellt werden und die gleiche Bestimmung: „daß sie scheinen auf die Erde“ erhalten. Aber scheinen denn nicht auch die Firsterne auf die Erde eben so gut wie die Planeten? Die Richtigkeit dieser Beweisführung ist mithin so klar wie das Leuchten der Firsterne am unbewölkten nächtlichen Himmel. — Die Schöpfungstheorie unsers Verf. ermangelt indeß nicht bloß der biblischen Begründung, sie steht auch mit dem klaren Terte der Schöpfungsurkunde wie mit der ganzen Schriftlehre über Ursprung und Entwickelung des aus Himmel und Erde bestehenden Weltalls in unvereinbarem Widerspruche. Die mit Gen. 1, 1 anhebende Schöpfungsurkunde schließt 2, 1—3 mit den Worten: „So wurden der Himmel und die Erde und all ihr Heer vollendet; und Gott vollendete am siebenten Tage sein Werk“ u. s. w. Nach diesen klaren Schriftworten ist die Schöpfung in sieben Tagen oder am siebenten Schöpfungstage vollendet worden. Die Zurückweisung des הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ 2, 1 auf

השמים והארץ 1, 1 ist so evident, daß bis jetzt kein einziger Schriftausleger an der Identität des „Himmels" und der Erde in 2, 1 mit dem in 1, 1 gezweifelt hat. Nach der Ansicht unseres Verf. dagegen sind beide verschieden. Der Himmel und die Erde, die am siebenten Tage vollendet wurden, sind nur der Planetenhimmel und die jetzige Erde. Um aber dieser Art von Schriftdeutung die Krone aufzusetzen, wird unter השמים והארץ in 2, 4 wieder wie in 1, 1 der Fixsternhimmel und die fixsternartige Urerde verstanden, ohne daß der mit 2, 4 anhebende Abschnitt für eine andere, von Cap. 1 verschiedene Urkunde gehalten wird. Im Gegentheil, C. 2, 4 soll sowohl mit dem, was voraufgeht, als mit dem, was nachfolgt, in Verbindung stehen. Mit V. 4 soll der Bericht über die Vollendung der Schöpfung oder darüber, worin der Segen bestand, durch welchen Gott den siebenten Tag heiligte, beginnen, und die durch בהבראם (2, 4) bezeichnete Schöpfung Himmels und der Erde soll zu unterscheiden sein von der Vollendung, von welcher 2, 1 handle. In 2, 2 u. 3 sei nur von einer relativen Schöpfung, von der Wiederherstellung die Rede; dagegen die Vollendungsthat von V. 4 ff. beziehe sich auf den ganzen Kosmos, denn der Mensch, die letzte und höchste Schöpfung Gottes, sei der Gipfel- und Höhepunkt alles Geschaffenen im Himmel und auf Erden. Diese Vollendungsthat aber, welche durch die Ueberschrift: „dies ist die Zeugungs- und Entwickelungsgeschichte des Himmels und der Erde, nachdem sie geschaffen worden waren", eingeleitet und von V. 4—25 berichtet werde, besteht nach des Verf. Deutung dieses Abschnitts in der Schöpfung von Mann und Weib und in einer „zweiten" Pflanzen- und Thierschöpfung, nämlich der Schöpfung der Gewächse, die nur unter der Hand und Pflege des Menschen gedeihen können, und der Thiere, die in einer näheren Beziehung zum Menschen standen, mit andern Worten, der für den Menschen zur Nahrung bestimmten Vegetabilien und der (reinen) Thiere, während die in 1, 11 f. u. 24 f. berichtete Pflanzen- und Thierschöpfung nur von der Erschaffung der den Thieren zur Nahrung dienenden Pflanzen und der unreinen Thiere zu verstehen sei. Von der Menschenschöpfung aber sei in 1, 26—30 gar nicht die Rede und der Mensch überhaupt nicht am sechsten, sondern erst am siebenten Tage geschaffen worden. Cap. 1 enthalte nur eine Darstellung des Verhältnisses des Menschen zur Erde und zu den Thieren, wie es sich nach seinem Falle gestaltet hatte", wolle „nur die Bestimmung des Menschen auf der Erde und für dieselbe schildern" und lasse nur, um die Reihenfolge des Auftretens der Geschöpfe in strenger Ordnung und Zeitfolge zu berichten, „den

Menschen als Schlußpunkt und ἀκμή der Schöpfung, als höchstes und vollendetstes Geschöpf auftreten und mit dem Bilde Gottes ausgerüstet sein" u. s. w. — Also die Worte: „Gott schuf den Menschen in seinem Bilde, im Bilde Gottes schuf er ihn" beschreiben das Verhältniß des Menschen zur Erde und zu den Thieren, wie es sich nach dem Sündenfall gestaltet hatte! Das glaube, wer es kann!

Wir brechen hier ab und unterlassen es, noch nachzuweisen, wie der Verf. dadurch, daß er auch in den prophetischen Verkündigungen von der Schöpfung des neuen Himmels und der neuen Erde (Jes. 65, 17; 66, 20; 2. Petri 3, 13 u. a.) unter Himmel und Erde nur unser Sonnensystem versteht und consequenter Weise darunter verstehen muß, den ersten Vers der heiligen Schrift von dem gesammten Schriftinhalte vollständig isolirt und jeden Zusammenhang der Geschichte Himmels und der Erde, wie sie von Gen. 2, 4 an bis Apokal. 22 sich entfaltet, mit seinem in Gen. 1, 1 entdeckten Fixsternhimmel aufhebt. — Bei der Bestreitung gegnerischer Ansichten bemerkt der Verf. mehr als ein Mal: man müsse es mit den Worten, mit dem Wortlaute der Schrift genau nehmen. Möchte er diese goldene Regel nur auch für die eigene Schriftauslegung sich zur unabweichlichen Richtschnur nehmen und sie nicht bloß da, wo der Wortlaut mit seinen vorgefaßten Ansichten übereinstimmt oder übereinzustimmen scheint, in Anwendung bringen, sondern auch da, wo das klare Wort der Schrift denselben widerspricht, und alle Theorien und Speculationen menschlicher Weisheit von dem Worte Gottes richten lassen.

Keil.

I.

Abhandlungen.

Luther's Lehre von der Gnade.

Dritter Artikel.

Luther's Lehre von der Taufe im Jahre 1519.

An der Lehre vom Glauben und zwar bestimmter an der Lehre vom gewißwerdenden Glauben hatte sich das Evangelisch-Neue der Lehre L.'s entwickelt. Hell in den Mittelpunkt des Ganzen der Heils- und Wiedergeburtsordnung war der Glaube getreten, welcher der Sündenvergebung Gottes und damit der Gnade Gottes überhaupt gewiß wird. Nicht mehr in die Liebe, sondern in den der Gnade gewiß werdenden Glauben fällt der Vollzug der Wiedergeburt (conversio). Durch diesen Glauben ist der Trost des Gewissens, die Zuversicht des guten Gewissens zu Gott im Herzen gegründet, die Person vor Gott neu geworden, zur Kindschaft Gottes wiedergeboren. Aus diesem mit dem Glauben entstehenden neuen Geiste der Kindschaft entspringt dann weiter die Liebe als der Dank für die erfahrene Barmherzigkeit Gottes, als die weitere freie Entfaltung der Tugend des neuen Lebens, die nach ihrem einigen Wesen bereits mit dem der Gnade zum Troste des Gewissens gewiß werdenden Glauben entstanden ist.

So war die evangelische Erkenntniß von der inneren Ordnung der Wiedergeburt in den Grundpunkten gewonnen. Damit war aber zugleich auch die evangelische Gnadenmittelordnung in ihrem Mittelpunkte erfaßt; denn für das Zustandekommen des gewißwerdenden Glaubens war das Wort Gottes, das ins Herz gesprochene Wort Gottes, das dem Menschen die Sündenvergebung und damit die Gnade Gottes überhaupt zuspricht, in seine volle Bedeutung getreten. Es war so im Mittelpunkte der evangelischen Wiedergeburtsordnung das Wort als „vehiculum gratiae", also als ein solches erkannt, das nicht bloß von der von ihm verschiedenen Gnade lehrt, sondern in und durch welches dem Menschen von Gott die Gnade wird, die er im gewißwerdenden Glauben aneignet. Im Mittelpunkte der Wiedergeburtsordnung war so zugleich der dunkle Begriff der gratia infusa überwunden. Im Worte, durch das Wort des Evangeliums haucht (spirat) der Heil. Geist die Gnade selbst, das „Oel der Gnade" ein. Es ergab sich da für L. der so bedeutungsvolle Satz, daß Wort und Glaube von Noth wegen zusammen sind, welcher Satz die Grundlage der evangelischen Lehre von der Gnadenmittelordnung geworden ist.

Allein rein durchgeführt waren diese so bestimmt hervortretenden Mittelpunktsgedanken des evangelischen Systems noch keineswegs, wie denn auch das Falsche im Augustinismus noch keineswegs überwunden und ausgeschieden war.

Einmal war das Verhältniß zwischen Rechtfertigung und Heiligung noch keineswegs in aller Reinheit erfaßt. Zwar die Gewißheit des Glaubens, welche der Sündenvergebung gewiß ist und so die eigentliche Seele des neuen Lebens bildet, also die Gerechtigkeit, die wir durch den Glauben haben, wurde aufs Bestimmteste von dem Heiligungsprocesse unterschieden; L. betonte es mit dem größten Gewicht, daß, während die zugerechnete Gerechtigkeit, deren der Glaube gewiß wird, von Anfang an eine vollkommene, somit zugleich unveränderliche ist, dagegen die angefangene wesentliche Gerechtigkeit in Erfüllung

der Gebote Gottes in diesem Leben stets eine unvollkommene, von der Sünde in uns befleckte und gehemmte bleibt, obwohl sie als die der wahren Tugend des Herzens vor Gott eine in sich wahrhaft gute ist. Und folgeweise machte L. denn auch in aller Klarheit dem falschen römischen Pönitenzwesen gegenüber geltend, daß alle guten Werke und Uebungen des neuen Lebens allein darin ihren Werth haben, wie sie der Bekämpfung der Sünde in uns und der Vollbringung des heiligen Gotteswillens dienen. Allein was L.'s damalige Lehre über den Grund der zugerechneten Gerechtigkeit betrifft, deren der Glaube gewiß wird, so fehlt es da noch an der reinen Unterscheidung zwischen Rechtfertigung und Heiligung. L.'s Lehre lautet in diesem Punkte noch dahin, Gott wolle aus Gnaden (also um des Verdienstes Christi willen) wegen der in uns angefangenen wesentlichen Gerechtigkeit die nachbleibende Sünde nicht zurechnen. So wird die, allerdings durch die Gnade gewirkte, wesentliche Gerechtigkeit als Mitgrund der Nichtzurechnung der nachbleibenden Sünde betrachtet; und das „propter solum meritum Christi" ist in Beziehung auf die Vergebung der Sünden noch nicht zur reinen und vollen Anerkennung gekommen, da das Verdienst Christi nicht der alleinige Grund der Sündenvergebung als solcher ist. Im begründenden Anfange der Wiedergeburt ist Rechtfertigung und Heiligung noch nicht rein geschieden.

Es ist übrigens von Interesse, darauf zu achten, daß in dem für L. zunächst und von Anfang an Feststehenden eine Nöthigung zu der vermißten reineren Unterscheidung zwischen Rechtfertigung und Heiligung keineswegs unmittelbar lag. Daß zum Troste des Gewissens und somit zur Erneuerung des Lebens im neuen Geiste der Kindschaft der Glaube der Gnade gewiß geworden sein müsse, das war es, worin von Anfang an der eigentliche Angelpunkt der evangelisch neuen Lehrgedanken L.'s lag. Und aus innerer Nothwendigkeit trat in Beziehung auf das Object dieses gewissen Glaubens, also in Be-

ziehung auf die Gnade, deren der Glaube zur Erneuerung des Lebens gewiß werden muß, die Gnade der Sündenvergebung immer bedeutungsvoller in den Mittelpunkt. Durch das Schuldbewußtsein, durch das böse Gewissen, ist der Mensch unter die Angst verschlossen und von dem gnädigen Angesichte Gottes, so zugleich von Leben und Seligkeit geschieden. Nur wenn der Mensch gewiß wird, daß Sünde und Schuld nicht mehr trennend zwischen ihm und Gott steht, also nur wenn er gewiß wird, daß die Sünden vergeben sind, kann er überhaupt eine Zuversicht zu Gott als seinem gnädigen Gotte fassen; nur mit und in der Sündenvergebung kann der sündige Mensch der Gnade Gottes überhaupt gewiß werden und sich so aller Gnadengüter überhaupt als ihm gehöriger getrösten. Wenn aber so die Sündenvergebung nothwendig eine centrale Bedeutung für die Aneignung der Gnade Gottes durch den gewißwerdenden Glauben gewinnt, so läßt L. doch mit Recht die anderen Güter der Gnade, wonach die Creatur Gottes verlangt, nicht gleichsam in dem Gute der Sündenvergebung aufgehen, sondern sie bleiben davon unterschiedene in sich selbst nothwendige Güter. Zu diesen Gütern gehört nun auch die neue wesentliche Gerechtigkeit und zwar als eine solche, die Gott geben und in uns wirken muß. Ohne dieselbe, ohne die subjective Heiligung, ist keine Gemeinschaft mit dem heiligen Gotte, wonach die Creatur verlangt, ist also das wahrhaftige und selige Leben nicht möglich. Die Sache lag für L. also zunächst so, daß der Glaube, wenn er mit der Sündenvergebung der gnädigen Zuwendung Gottes überhaupt gewiß wird, damit zugleich auch dessen gewiß geworden ist, daß Gott, wie alle anderen Güter, so auch die subjective Gerechtigkeit geben und wirken wolle. Auf Grund dieses Glaubens braucht sich also der Gläubiggewordene auch darüber nicht zu ängstigen, daß er in sich diese subjective Gerechtigkeit nicht findet und sie auch durch sich nicht herzustellen vermag; er darf sich auch in dieser Beziehung des Werks der Gnade getrösten, das ihm versprochen

ist, und auf das er zu warten, dem er sich hinzugeben und zu überlassen hat. Ueber das Verhältniß zwischen diesem die subjective Gerechtigkeit beschaffenden Wirken Gottes und der Rechtfertigung des Menschen, wie sie durch die dem Menschen zugesprochene Vergebung der Sünde geschieht, folgt nun aber aus der Bedeutung, die das Gewißwerden des Glaubens in Betreff der Gnade für die Erneuerung des Geistes hat, unmittelbar nichts Bestimmtes. Es könnte das Thun Gottes zur Begründung der subjectiven Gerechtigkeit nachfolgen, in dem Fall, daß dies an sich möglich wäre, also wenn der Glaube, der der Gnade gewiß werden soll, unabhängig von dem Thun Gottes zur subjectiven Heiligung in uns entstehen und sein könnte; es könnte auch vorangegangen sein, ohne daß dem Menschen damit die darin geschehende Zuwendung der Gnade überhaupt bekannt und gewiß geworden wäre, für den Fall, daß ein solches Wirken der Gnade zur subjectiven Rechtbeschaffenheit des Lebens vor der Zusprechung der Sündenvergebung, also in der Weise der gratia infusa nach den vorreformatorischen Begriffen über das Wirken der Gnade, denkbar wäre oder angenommen werden könnte und müßte. Und im letzteren Falle, wenn das Wirken Gottes zur subjectiven Gerechtigkeit als ein der Rechtfertigung durch die Sündenvergebung vorangehendes anzunehmen wäre, würde die Zusprechung der Sündenvergebung, durch welche alle Angst wegen der Sünde beseitigt wird, auf die bereits durch das Wirken Gottes in uns angefangene, im gewiß werdenden Glauben sich erweisende wesentliche Gerechtigkeit, so, wie L. es damals meinte, Bezug nehmen können, ohne die Bedeutung des Glaubens, der der Sündenvergebung gewiß wird, zu alteriren. Denn die Freudigkeit, welche durch die Gewißheit der Sündenvergebung begründet wird, könnte nicht dadurch gestört werden, wenn das gnädige Nichtzurechnen der nachbleibenden Sünde, dessen der Gläubige zum Troste des Gewissens gewiß gemacht wird, die durch die Gnade angefangene wesentliche Gerechtigkeit zum Mitgrunde hätte. Auch von Semipelagianismus

könnte nicht die Rede sein, da die wesentliche Gerechtigkeit, welche das gnädige Nichtzurechnen der nachbleibenden Sünde als Mitgrund sich voraussetzte, doch von der Gnade selbst gewirkt wäre.

Die Gründe, die eine reinere Scheidung zwischen Rechtfertigung und Heiligung forderen, liegen anderswo, und daraus, daß dies der Fall ist, erklärt sich der Gang der Lehrentwickelung L.'s. Die Nothwendigkeit einer reineren Scheidung zwischen Rechtfertigung und Heiligung liegt in dem Verhältniß zwischen diesen beiden Momenten selbst und an sich. L., im Gegensatze gegen den Semipelagianismus, der sonst unvermeidlich wäre, hält fest, daß Gott auch die angefangene Gerechtigkeit in uns wirkt, die als Mitgrund der Rechtfertigung in Betracht kommen soll. Nun aber beruht alles Heilswirken des in Gnaden uns zugewendeten Gottes, auch dasjenige, welches auf die Entstehung des bußfertigen Glaubens abzielt, darauf, daß im Blute der Versöhnung die Schuld der Sünden gesühnt ist. Weil die Versöhnung geschehen ist, nur deshalb kann Gott von den Sünden absehen und seine Gnade gegen uns walten lassen. Dies Verhältniß wird also auch seinen Ausdruck in der Zueignung des Heils an den Menschen durch die Gnadenmittel finden müssen, d. h., es wird als Grund aller Gnadenerweisungen die Sündenvergebung als eine zuvor durch Christi Blut erworbene, also „propter solum meritum Christi“ uns zu Theil werdende uns zugesprochen werden müssen. Und weiter, wie soll das gnädige *Thun* Gottes zur Hervorbringung der wesentlichen Gerechtigkeit im Menschen gefaßt werden, wenn diese zuvor durch die Gnade soll gewirkt sein und als Mitgrund des gnädigen Nichtzurechnens der Sünden soll in Betracht kommen können? Nach der bereits so bestimmt in den Mittelpunkt getretenen evangelischen Erkenntniß L.'s fließt die Liebe aus dem der Gnade gewiß gewordenen Glauben: eben mit dem *Glauben* entsteht die neue Tugend in uns. So kann also das die wesentliche Gerechtigkeit im Menschen hervorbringende

Wirken Gottes nur auf die Hervorbringung eben des Glaubens abzielen, wie ja denn auch L. consequent die „gratia prima justificans“, wie er sie noch festhält, auf die Hervorbringung des bußfertigen Glaubens gerichtet sein läßt. Der Glaube aber kann nicht anders zu Stande kommen, als auf Grund der sich ihm offenbarenden und zuwendenden Gnade, denn der Glaube kann eben nur als Glaube, d. i. als die gewisse Zuversicht auf die Gnadenverheißung zu Stande kommen. Auch die Buße durchs Gesetz kann Gott nicht wirken, ohne auf Grund des Glaubens. Von Anfang an stand es für L. fest, daß Buße und Glaube stets, im Entstehen, im Sichentwickeln und Sichvollenden, unauflöslich zusammen sind, und daß ebendeshalb auch Gesetz und Evangelium von allem Anfang an unauflöslich zusammen sind. Nur durch das Evangelium kann der Glaube gewirkt werden, und so kann denn das Wirken Gottes zur Hervorbringung des Glaubens, somit zur Hervorbringung der subjectiven Gerechtigkeit nicht getrennt sein von dem Wirken durchs Wort des Evangelii, also nicht getrennt sein von dem rechtfertigenden Thun Gottes, das sich durch die Zusprechung der Sündenvergebung vollzieht. Die durch die Gnade gewirkte angefangene wesentliche Gerechtigkeit kann also nicht als vor der Rechtfertigung gewirkte und dieselbe mitbegründende Voraussetzung für Gottes gnädiges Nichtzurechnen der Sünde gedacht werden. Vor der Rechtfertigung könnte der Glaube durch die Gnade nur gewirkt gedacht werden, wenn man dieses Wirken der Gnade trennen könnte von dem Wirken durch das Wort des Evangelii, es also fassen könnte in der Weise der gratia infusa nach scholastischem Begriff. So ergiebt sich uns, daß die unreine Vermischung zwischen Rechtfertigung und Heiligung im begründenden Anfangspunkte der Wiedergeburt, wie sie bis jetzt der Lehre L.'s noch anhaftet, zur nothwendigen Voraussetzung den scholastischen Begriff von der gratia infusa hat, und so aufs Engste mit dem anderen Mangel in L.'s damaliger Lehrweise zusammen-

hängt, an den wir uns gleich im Folgenden weiter zu erinnern haben. Zugleich aber erhellt, daß die Voraussetzung in Betreff des Begriffs von der Gnade und ihrem Wirken, auf die sich die damals von L. noch nicht ausgeschiedene unreine Vermischung zwischen Rechtfertigung und Heiligung stützt, im Widerspruch mit der evangelischen Erkenntniß von der Heilsordnung steht und ein nur noch nicht durch die nothwendig geforderte Kritik ausgeschiedener Rest des Vorreformatorisch-Falschen ist.

Der andere Mangel in L.'s damaliger Lehrweise, der übrigens, wie eben hervorgehoben wurde, mit dem zuerst berührten aufs Engste zusammenhängt, ohne welchen auch jener seiner nothwendigen Voraussetzung entbehrt, bezieht sich auf die Auffassung vom Wirken der Gnade und tritt uns in den Sätzen L.'s über die Entstehung des Glaubens im Unterschiede von dem Gewißwerden desselben entgegen. Wenn L. die Neuwerdung der Person in den der Sündenvergebung und damit der Gnade überhaupt gewißwerdenden Glauben setzte, so identificirte er doch damit die Entstehung des Glaubens nicht. Nach L.'s damaliger Lehrweise muß vielmehr der Glaube durch die Gnade gewirkt sein, um zur Neuwerdung des Lebens in der Sündenvergebung der Gnade Gottes gewiß werden zu können. So unterschied L. zwischen Glaube und Glaube, indem er den bittenden, nach der Gnade verlangenden Glauben dem derselben in der Sündenvergebung gewißwerdenden vorangehen ließ. Und so unterschied er demgemäß auch eine gratia prima justificans von der in der Sündenvergebung sich gebenden, sacramentlichen, Gnade. Die gratia prima justificans bezog er eben auf die Entstehung des Glaubens, der als entstandener gewiß werden soll, und wie schon der der Scholastik angehörige terminus zeigt, war der Begriff L.'s von der Gnade und ihrem Wirken in dieser Beziehung noch nicht aus der Verflechtung mit den falschen, auch den Augustinismus beherrschenden und prädestinatianisch bestimmenden Fassungen über

Wesen und Wirken der Gnade frei geworden. Es machte sich eben in der Fassung dieser gratia prima justificans noch der Begriff von der gratia infusa geltend.

Freilich, wie wir sahen, war auch in diesem Punkte jener Proceß der Auswirkung der evangelischen Mittelpunktsgedanken bereits bestimmt genug eingeleitet, in welchem nach allen Seiten hin durch die im Mittelpunkt der Heilsordnung gewonnene evangelische Erkenntniß von der Bedeutung des Worts als vehiculum gratiae die mystisch unmittelbaren Fassungen über das Wirken der Gnade aufgelöst werden mußten, welche im Begriff von der gratia infusa ihren Halt haben. Indem L. das Wirken der gratia prima justificans zum bußfertigen Glauben in die engste Beziehung zum Wirken Gottes durch das Gesetz stellte, gewann auch da das Wort Gottes die Bedeutung des Mittels, durch das sich die „infusio" der Gnade vollzieht, so daß dadurch unmittelbar der eigentliche Begriff der „infusio" ins Weichen kam. So sehr war L.'s Lehrentwickelung in dieser Richtung bereits von der Intention bestimmt beherrscht, das Wirken der Gnade als durchs Wort sich vollziehendes nach allen Seiten hin festzuhalten, das Wirken des heil. Geistes, sein „spirare" als ein spirare durch das Wort zu fassen, daß er auch in den Kindern den angenommenen Glauben vor der Taufe durch das Wort wunderbar gewirkt dachte. Es mußte freilich darauf aufmerksam gemacht werden, daß damit das Problem noch keineswegs gelöst war; es war da nur in einer noch ganz unvermittelten Weise der Begriff der infusio gratiae mit dem Gedanken des Wirkens der Gnade durch das Wort zusammengetreten, der Knoten vielmehr nur erst geschürzt, als schon gelöst. Aber allerdings hervorgesprungen in der Lehrentwickelung L.'s war so bereits der durch die Consequenz der evangelischen Grundgedanken nothwendig geforderte Satz, daß das Wirken der Gnade zum Glauben, damit zugleich zu der mit dem Glauben entstehenden wesentlichen Gerechtigkeit, nur als durchs Wort vermitteltes Wirken, nicht aber als ein

unmittelbares Geistwirken auf die Beschaffenheit des Menschen hin gefaßt werden dürfe. Es war also in thesi bereits der den Gedanken der infusio gratiae ausschließende evangelische Kanon über das Wesen und Wirken der Gnade in Kraft getreten.

Wir fügen noch eine Bemerkung hinzu. Wenn L. zwischen dem Gewißwerden des Glaubens, wodurch die Person neu wird, und der Entstehung des Glaubens unterschied, so haben wir ein sehr beachtenswerthes Recht in dieser Unterscheidung schon früher nicht übersehen können. Das Gewißwerden des Glaubens in Betreff der Vergebung der Sünden als uns gehörender setzt den Glauben überhaupt voraus. Allein einseitig ist doch die Art, wie L. unterscheidet, unstreitig in sofern, als der Glaube überhaupt nicht entstehen kann ohne, was sein Wesen ausmacht, zugleich Zuversicht zu Gott zu sein, was denn voraussetzt, daß Gottes gnädiger Wille trotz der Sünde das vom Glauben irgendwie erfaßte Object ist. Die Unterscheidung, die L. zwischen der Entstehung und der Vollendung des Glaubens macht, wird also innerhalb der Sphäre des Begriffs des Glaubens selbst sich halten müssen, der von Anfang an seinem Wesen nach ein Gewißsein in Betreff der Gnade in sich schließt. Die Vollendung wird nicht einfach als Gewißwerden des Glaubens in Betreff der Gnade Gottes, sondern als Vollendung eben im Gewißgewordensein gefaßt werden müssen.

Wir haben auf die damals der Lehre L.'s noch anhaftenden Mängel bestimmter hinweisen müssen, um das Verständniß des ferneren Ganges der Lehrentwicklung L.'s sicherer zu stellen. Es ist so auf die Punkte hingewiesen, an denen sich die Krisis zwischen dem Evangelisch-Neuen und dem Falschen im Alten wird vollziehen müssen. Immer bestimmter treten geschichtlich von nun an die Fragen in den Mittelpunkt der Lehrbewegung, die sich an die Gnadenmittelordnung, an das Wirken der Gnade durch die Mittel der Gnade, an die Zueignung der

Gnade durch die Gnadenmittel (gratia applicatrix) knüpfen. Noch im Jahre 1519, nachdem durch Eck's Vorgehen das mit Miltitz verabredete Schweigen gebrochen war, erschienen die Sermone über das Abendmahl und über die Taufe.*) Die Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen (1520) stützt sich auf das Verhältniß zwischen Wort und Glaube, und die für die Entwickelung der lutherischen Lehre epochemachende Schrift de captivitate babylonica vom Jahre 1520 handelt eben von den Sacramenten. Der Streit mit Carlstadt, an den sich nur als Fortsetzung desselben der Streit mit den Schweizern anschloß, hat seinen Mittelpunkt in der Lehre über die Gnadenmittelordnung in ihrem Zusammenhange mit dem evangelischen Mittelpunkte des ordo salutis. In der Lehre von den Gnadenmitteln wird das Falsche in dem Begriffe vom Wesen und Wirken der Gnade überwunden. Das konnte nicht geschehen, ohne daß zugleich mit der bestimmteren Erkenntniß der Aneignung des Heils die sichere Unterscheidung zwischen Rechtfertigung und Heiligung und zugleich die sichere Grundlage für die Ausscheidung des Prädestinatianischen gewonnen wurde.

Die Lehrgestalt, wie sie in den Schriften über Abendmahl und Taufe vom Jahre 1519 vorliegt, ist, wie wir bereits früher gezeigt haben**), eine innerlich unhaltbare, rasch vorübergehende. In der Lehre vom rechten Gebrauche der Sacramente machen sich die Consequenzen des evangelischen Satzes vom besondern und aneignenden Glauben beim Sacrament geltend, den L. bereits in der Controverse mit Cajetan vertrat. Dagegen geht

*) Eyn Sermon von dem hochwirdigen Sacrament des heyligen waren Leychnamß Christi. Und von den Bruderschafften. (Anfang December 1519 erschienen. Vgl. Erl. Ausg. Bd. 27. S. 25 ff.) — Eyn Sermon von dem heyligen hochwirdigen Sacrament der Tauffe. (Um Martini 1519 erschienen. Vgl. Erl. Ausg. Bd. 21. S. 227 ff.)

**) Vgl. meine evangelische Abendmahlslehre im Ref.-Zeitalter Bd. 1. S. 195 ff.

L. in diesen Schriften noch von einem Begriffe über das Wesen der Sacramente aus, welcher der früheren, vorreformatorischen Lehrweise angehört, und den wir als augustinisch-scholastisch bezeichnen dürfen. Nichtsdestoweniger ist vornehmlich die Schrift über die Taufe von entscheidender Bedeutung für das Verständniß der Lehrentwickelung L.'s. Während wir wegen der Lehre im Sermon über das heil. Abendmahl auf unsere schon bezeichnete frühere Darstellung verweisen,*) müssen wir

*) Anmerkungsweise sei es gestattet, in kurzer Zusammenstellung den mit dem Sermon von der Taufe so nahe verwandten Lehrinhalt des Sermons über das Abendmahl hervorzuheben. — L. unterscheidet drei Stücke im Sacrament: das Sacrament oder Zeichen, wozu übrigens der wirkliche Leib und das wirkliche Blut Christi gehört, ferner die Bedeutung desselben Zeichens, das durch das Sacrament Bedeutete (die res sacramenti), und drittens den rechten Brauch beider. Die Bedeutung des Sacraments, die res sacramenti, sieht L. in der durch dasselbe gewirkten unitas et caritas. Das Bedeutete im Abendmahl ist der geistliche Leib Christi. Darauf weist nach L. auch schon der gewöhnliche Name synaxis oder communio hin, d. i. Gemeinschaft, „und communicare, auf Latein heißt dies Gemeinschaft empfahen, welches wir auch deutsch sagen zum Sacrament gehen; und kommt daher, daß Christus mit allen Heiligen ist ein geistlicher Körper." „Also ist dies Sacrament in Brod und Wein empfahen nit anders, denn ein gewiß Zeichen empfahen dieser Gemeinschaft und Einleibung mit Christo und allen Gläubigen." Eine Vergleichung mit unserer Darstellung über Augustin's Lehre vom heil. Abendmahle wird zeigen, wie nahe verwandt mit derselben die Grundlagen dieser Schrift L.'s sind. Sowohl die Unterscheidung zwischen dem Sacrament und der res sacramenti, wie auch die Bestimmung der letzteren, daß sie in dem geistlichen Leibe Christi zu sehen sei und daß somit das Sacrament die „unitas et caritas" bedeute, gehört dem Aug. an. Man darf aber nicht übersehen, daß auch die mittelalterliche Entwickelung der Lehre vom heil. Abendmahle unter dem beherrschenden Einflusse der Bestimmungen Aug.'s stand, und nicht ohne die mittelalterliche Verknüpfung knüpft L. an diese letzteren an. Während er nach Aug. die Bedeutung des Sacraments, „unitas et caritas", wieder bestimmter in den Mittelpunkt des Ganzen stellt, hält er doch unter dem Einflusse der mittelalterlich-kirchlichen Lehre fest, daß Christi wirklicher Leib und sein wirkliches Blut im Zeichen ist. Die Folge aber davon, daß Christi Leib und Blut zum Sacrament im Unterschiede von der res sacramenti gezogen ist, ist nun die, daß nicht irgend ein besonderes Gnadengut, auf dessen Aneignung es ankäme, hervor-

den Lehrinhalt des Sermons von der Taufe einer genaueren Betrachtung unterziehen, und zwar so, daß wir zunächst auf

---

gehoben wird. Das Sacrament (mit Leib und Blut Christi) empfangen ist nichts Anderes als ein gewiß Zeichen empfangen der Gemeinschaft und Einleibung mit Christo und allen Gläubigen. „Diese Gemeinschaft steht darinne, daß alle geistlich Guter Christi und seiner Heiligen mitgetheilet und gemein werden, dem, der dies Sacrament empfähet; wiederum alle Leiden und Schuld auch gemein werden, und also Liebe gegen Liebe anzundet wird und voreinigt." Deshalb: „welcher nu vorzagt ist, den sein sundlich Gewissen schwächt, oder der Tod erschreckt, oder sonst ein Beschwerung seines Herzens hat, will er derselben los sein, so gehe er nur fröhlich zum Sacrament des Altars, und lege sein Leid in die Gemein, und such Hulf bei dem ganzen Haufen des geistlichen Korpers. — — Drumb ist in diesem Sacrament uns geben die unmäßige Gottis-Gnad und Barmherzigkeit, daß wir da allen Jammer, alle Anfechtung von uns legen auf die Gemein, und sonderlich auf Christo; und der Mensch fröhlich sich mag stärken, trosten, und also sagen: Bin ich ein Sunder, hab ich gefallen, trifft mich dies oder das Unglück: wohlan so gehe ich daher zum Sacrament, und nimm ein Zeichen von Gott, daß Christus Barmherzigkeit, sein Leben und Leiden für mich stehet, mit allen heiligen Engelin und Seligen im Himmel und frummen Menschen auf Erden. Soll ich sterben, so bin ich nit allein im Tod; leid ich, sie leiden mit mir, es ist aller mein Unfall Christo und den Heiligen gemein worden, darum daß ich ihrer Lieb gegen mir ein gewiß Zeichen hab." Es handelt sich im Abendmahl um alle Güter der Gnade überhaupt, und dieselben werden nicht selbst irgendwie durch das Sacrament mitgetheilt, sondern wir werden nur durch das Zeichen dieser Güter, das wir empfangen und das, da Leib und Blut Christi das Siegel des Zeichens sind, ein so köstliches und großes ist, nur vergewissert, daß diese Güter durch den Glauben uns als Gliedern des Leibes Christi gehören, so daß wir uns ihrer getrösten können. Das Evangelisch-Neue tritt uns hier nur darin, aber eben darin entgegen, daß Alles auf das Gewißmachen des Glaubens abzielt. Ganz und gar beherrschen dann die evangelisch-neuen Lehrgedanken L.'s die Betrachtung des dritten Stücks, wo über den Glauben als den rechten Brauch des Sacraments gehandelt wird. Der Glaube ist das, „da die Macht an liegt." Da treten dann die Sätze auf, die wir schon kennen, die Sätze von dem besonderen, aneignenden Glauben beim Sacrament, der aneignende Glaube im Unterschiede von dem bittenden wird neben demselben ganz besonders betont. Es ist nicht genug, sagt L., daß man vom Sacrament wisse, es sei eine Gemeinschaft und gnädiger Wechsel oder Vermischung unserer Sünden und Leiden mit Christi Gerechtigkeit und seiner Heiligen, „sondern du müssest sein auch begehren und festiglich glauben, du habest es erlangt."

die geschichtlichen Voraussetzungen der Lehre L.'s von der Taufe zurückblicken.

Die dogmengeschichtliche Wichtigkeit der Lehre von der Taufe liegt darin, daß in der Lehre von der Taufe, besonders von der Kindertaufe, die Lehre von den Gnadenmitteln, überhaupt die Lehre von der Heilsordnung in einen unmittelbaren Conflict mit dem prädestinatianischen Irrthume tritt. Das hat sich schon in der alten Kirche, in den Entwickelungen gezeigt, die in der Zeit nach Augustin durch den Kampf zwischen dem Augustinismus und Semipelagianismus begründet wurden.

Die Lehre von der Taufe war der Punkt, wo schon die alte Kirche in ihrem Uebergange zu den mittelalterlichen Entwickelungen, den Prädestinatianismus ausschloß, ohne ihn freilich dogmatisch überwunden zu haben. Es liegt darin die epochemachende Bedeutung der Beschlüsse der Synode von Oranges (529), die zwar das Wahre des Augustinismus im Gegensatze gegen den Semipelagianismus feststellen wollten, aber doch — und zwar durch den Satz von der Taufe — den Augustinismus im Princip durchbrachen. Und zwar geschah dies, da es nicht gelungen war, das Falsche in Aug.'s Lehre von der Gnade und Wiedergeburt zu erkennen und die richtige evangelische Lehre über diese Punkte zu finden, um darauf die nothwendige Correctur des Augustinismus zu gründen, in solcher Weise, daß nun die kirchliche Lehre im Princip dem Semipelagianismus, wenn auch zunächst nur in seiner feinsten Gestalt erschlossen war. Erinnern wir uns, wie nahe der Lehre Aug.'s eine gewisse, von Ambrosius und Anfangs von ihm selbst vertretene, feinere Fassung des Semipelagianismus lag, und wie der Satz von der Gnade als der ausschließlichen Ursache des Guten, durch welchen jene Fassung ausgeschlossen wurde, mit dem Prädestinatianismus Aug.'s identisch war. Es war also nur die in Aug.'s Lehrgedanken selbst begründete Nothwendigkeit, daß seine Lehre in demselben Augenblicke dem Semi-

pelagianismus principiell verfallen mußte, wo ohne weitere Modification eben jener Lehrgrundlagen der Prädestinatianismus im Princip durchbrochen wurde.

Es ist bisher dogmengeschichtlich zu sehr übersehen, daß die Beschlüsse der Synode von Oranges trotz ihres Strebens für den Augustinismus doch in der bezeichneten Weise principiell dem Semipelagianismus verfallen sind. Eben deshalb ist denn auch bisher zu sehr die eigentliche dogmengeschichtliche Bedeutung dieses Concils und seiner Beschlüsse verkannt, welche dogmengeschichtlich eben jenen so bedeutungsvollen Punkt in der Lehrentwickelung der alten Kirche bezeichnen, aus welchem sich der Augustinismus des lateinischen Mittelalters und zugleich die Herrschaft des Semipelagianismus über die Entwickelung der mittelalterlichen Kirche erklären. Es drückt den innern Widerspruch aufs Beste aus, welcher die Haltung der Beschlüsse zu Oranges charakterisirt, wenn man dieselben als die eines semipelagianischen Augustinismus bezeichnet.

Daß die Synode zu Oranges, obwohl sie den Augustinismus kirchlich restituiren will, doch in Folge der Lehrkämpfe zwischen dem Semipelagianismus und Augustinismus, die ihren Herd vornehmlich in der gallischen Kirche gehabt hatten, nicht bloß prädestinatianische Extravaganzen, die von dem Augustinismus selbst zu trennen gewesen wären, abgelehnt, sondern auch solche Sätze aufgestellt hat, die mit dem Princip des Augustinismus selbst unverträglich sind, zeigt ein flüchtiger Blick auf die Beschlüsse der Synode (bei Mansi, t. VIII.)

Zwar wenn die Synode*) eine Prädestination der Bösen, die verloren gehen, zum Bösen verwirft, so bleibt sie damit innerhalb der Linien des Augustinismus. Wie wir sahen, hatte es sehr gewichtige Gründe, wenn Aug. die Prädestination

*) „Aliquos vero ad malum divina potestate praedestinatos esse non solum non credimus, sed etiam, si sunt, qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus."



überall nicht auf die Bösen, sondern allein auf die electi bezog. Die Prädestination als der den wirkenden Willen Gottes bestimmende ewige Rathschluß würde, auf die Bösen bezogen, das göttliche Wirken als Ursache des Bösen der Bösen erscheinen lassen. Ein wesentlicher Grundpunkt in Aug.'s Lehre — im Gegensatze gegen den Manichäismus — war aber der, daß das Böse allein in der Freiheit der Creaturen entsprungen sei und so also nur ein für Gott daseiendes sei, der seinerseits die Nichtpädestinirten nur in dem Bösen und in dem Fluche beläßt, worin sie sich allein durch die eigene creatürliche Schuld befinden, während er in den Prädestinirten, und zwar dies einzig auf Grund des sein Wirken bestimmenden Prädestinationsrathschlusses, das Gute, also das wirkt und erhält, was im letzten Gericht mit der ewigen Seligkeit belohnt wird. Der Satz von einer Prädestination „ad malum" stößt somit einen der wichtigsten Grundpfeiler des Augustinismus um. Nicht einmal der Satz von einer praedestinatio duplex in dem Sinne, daß nur eine Prädestination der Bösen, die nicht zum Guten und zum Heil prädestinirt sind, zum ewigen Tode gelehrt werden soll, — eine Fassung, die unter den Vertretern des Augustinismus sehr weit verbreitet war (Fulgentius von Ruspe), — entspricht der Lehre Aug.'s, da auch da dem Begriffe von der Prädestination eine Modification gegeben wird, die der ursprünglichen Intention der Lehre Aug.'s von der Prädestination der electi fremd ist. Allein es erhellt aus dieser mit solcher Heftigkeit ausgesprochenen Verwerfung der praedestinatio ad malum doch bereits dies, daß die Synode von der Furcht vor dem Prädestinatianismus und vor der auf dieser Seite lauernden Gefahr beherrscht war und es für ihre Aufgabe hielt, dem rücksichtslos sich vollziehenden Zuge des Prädestinatianismus zu wehren. Die Synode steht dem Prädestinatianischen abwehrend gegenüber.*)

*) Der Prädestinatianismus, durch Aug's Lehre angeregt, gewann über viele Anhänger derselben bald eine mehr selbständige, in sich selbst ruhende



Stand man übrigens mit der Verwerfung der praedestinatio ad malum noch auf dem Boden des Augustinismus, so ist es doch demselben fremd und widersprechend, wenn die ganze Frage aufs Engste an die Lehre von der Taufe geknüpft wird. Wenn es heißt: „Arbitrium voluntatis in primo homine infirmatum, nisi per gratiam baptismi non potest regenerari: quod amissum, nisi a quo potuit dari, non potest reddi. Unde veritas ipsa dicit: Si vos filius liberavit, tunc vere liberi eritis;" so sehen wir uns dadurch in ganz andere Zusammenhänge als die des augustinischen Systems versetzt. Die Gnade, welche mit dem Guten im Menschen die conversio und weiter das Beharren im Guten wirkt, hatte Aug. keineswegs mit der Taufe verknüpft, obwohl er die eigenthümliche, nur nicht auf die conversio bezogene und auch das Wirken der Gnade zur conversio nicht einmal zusagungsweise sicherstellende Wirkung der Taufe als zur Seligkeit nothwendige festhielt. Es ist nicht im Tone Aug.'s, wenn die auf Grund der Prädestination das Gute und das Beharren im Guten wirkende Gnade, welche die von der Sünde gebundene voluntas wieder zu einer freien im wahren Sinne macht, als gratia baptismi bezeichnet wird. Aber die Synode scheut sich nicht, bis zu dem folgenden Satze vorzuschreiten: „Hoc etiam secundum fidem catholicam credimus, quod accepta per baptismum gratia, omnes baptizati, Christo auxiliante et cooperante, quae ad salutem animae pertinent, possint et debeant, si

---

Macht, so daß dagegen die ursprünglichen Lehrgrundlagen des Systems Aug.'s, worin der Prädestinatianismus desselben gehalten und normirt war, in ihrer Kraft mehr zurücktraten. Für solche gewann dann eine immer schwerere Bedeutung der Umstand, daß auch nach Aug. das durch das menschliche Verhalten schlechthin nicht begründete Nichtprädestinirtsein der Bösen und Verdammten der ausschließliche Grund davon war, daß sie im Bösen bleiben und verdammt werden. Das ist der Punkt, wo dann der Gedanke einer zwiefachen Prädestination und das damit Eindringende sich nahe legte.

fideliter laborare voluerint, adimplere." Allerdings konnte sich die Synode — und das ist ja sehr wichtig — für diesen Satz auf die „fides catholica" berufen, denn Aug.'s Lehre von der Taufe stimmte keineswegs mit der kirchlich tradirten Lehre überein. Aber es ist nicht schwer, den fundamentalen Gegensatz zu erkennen, in welchen die Synode mit diesem ihrem Satze über die Gnade der Taufe zu dem System Aug.'s trat. Ist durch die Taufe für alle Getauften festgestellt, daß die nothwendige Gnade von Gott her ihnen nicht fehlen werde, wenn sie nur an ihrem Theile treu arbeiten wollen, so ist Aug.'s Prädestinatianismus, so ist, was seine Lehre vom Semipelagianismus scheidet, im Princip beseitigt. Von diesem einen Punkte aus muß das Eigenthümliche der Lehre Aug.'s von der Gnade nach allen Seiten hin zusammenfallen. Nichts ist offenbarere Thatsache, — und die Fassung des angeführten Satzes der Synode weist bestimmt genug darauf hin, — als daß nicht alle Getauften zum Heil endlich gelangen. Nach dem Satze der Synode liegt aber der Grund davon nicht in dem Willen Gottes und seinem davon bestimmten Wirken, sondern auf Seiten des Menschen, in der durch die Taufe wiederhergestellten Freiheit des Menschen. Demgemäß kommt auch nicht mehr das unwiderstehliche Wirken Gottes zum Beharren im Guten in Betracht, während doch die Lehre vom donum perseverantiae von so entscheidender Bedeutung im Zusammenhange der Lehre Aug.'s war. Wurde nach Aug. durch die Taufe nichts über das Verhalten der Gnade überhaupt zu den Getauften festgestellt, so ist dagegen nach der Lehre der Synode durch die Taufe Alles in Betreff des Verhaltens der Gnade zu den Getauften entschieden, und nur das, was aus der Freiheit der Getauften folgt, ist noch unentschieden. Die Getauften, von denen doch nicht alle selig werden, können nicht die Prädestinirten sein, und die Prädestination, als wirkende Ursache im Sinne Aug.'s, kann nicht mehr als der Grund davon angesehen werden, daß

von den Getauften die einen bis ans Ende im Guten beharren und gerettet werden, die andern aber nicht. Nach den Beschlüssen der Synode zu Oranges, welche die praedestinatio ad malum so streng ausschließt, hat auch Aug.'s praedestinatio ad bonum ihren Grund und Sinn verloren. Da aber der Begriff vom Wirken der Gnade derselbe geblieben ist, wie er denn — im Unterschiede von der evangelischen Lehre L.'s — derselbe bei Aug. und seinen semipelagianischen Gegnern war, so kann der Augustinismus der Synode zu Oranges in nichts Anderem bestehen als darin, daß man festhielt, der Mensch vermöge nichts Gutes ohne die Gnade, auch der erste Anfang im Guten sei nicht von dem Menschen, sondern überall gehe die Gnade voran, und das „laborare", das vom Willen des Menschen abhängt (aber über den endlichen Ausgang entscheidet) folge nach. Die den Willen zum Guten freimachende Wirkung mußte man darin sehen, daß nun auf Grund davon der Mensch kraft seiner Freiheit das Gute wollen und thun könne, während Aug., um von den Lehrgrundlagen seines Systems aus den Semipelagianismus auszuschließen, nicht mit der Hervorbringung des posse zufrieden, das Wollen und Thun selbst in Betreff des Guten als hervorgebracht durch die Gnade hatte behaupten müssen. Die Sätze, die den Beschlüssen der Synode zu Grunde liegen, sind nicht mehr augustinisch, sondern semipelagianisch. Und wie vorsichtig auch die Synode ihre Beschlüsse gefaßt hat, der schärferen Beobachtung kann es sich nicht entziehen, daß die positiven Bestimmungen, welche über die Gnade und ihr Wirken als Ursache des Guten im Menschen aufgestellt werden, durchaus in den Linien des bezeichneten feineren Semipelagianismus eingeschlossen bleiben, das Eigenthümliche der Lehre Aug.'s im Unterschiede davon aber nicht zum Ausdruck bringen. Trotz des Bestrebens, im Unterschiede von gewissen Fassungen der Prädestinatianismus, die allerdings mit dem Augustinismus nicht identisch waren, die Wahrheit des Augustinismus festzuhalten, ist doch factisch die

Synode von dem Boden des Augustinismus selbst auf den des bestrittenen Semipelagianismus entrückt.*)

Was uns übrigens bei diesen dogmengeschichtlich so be-

*) Man vgl. folgende Sätze der Synode, um das obige Urtheil trotz der falschen Tradition in den geschichtlichen Handbüchern begründet zu finden. „Hoc etiam salubriter profitemur et credimus, quod in omni opere bono non nos incipimus et postea per Dei misericordiam adjuvamur: sed ipse nobis, nullis praecedentibus bonis meritis, et fidem et amorem sui prius inspirat, ut et baptismi sacramenta fideliter requiramus, et post baptismum cum ipsius adjutorio ea quae sibi sunt placita implere possumus. Unde manifestissime credendum est, quod et illius latronis, quem dominus ad paradisi patriam revocavit, et Cornelii centurionis, ad quem angelus domini missus est, et Zachaei, qui ipsum dominum suscipere meruit, illa tam admirabilis fides non fuit de natura, sed divinae largitatis donum.“ Sehr bestimmt wird hier die vorangehende Gnade gelehrt, wie uns denn auch der augustinische, aber dem Aug. keineswegs eigenthümliche Begriff vom Wirken der Gnade als eines inspirare der fides und des amor entgegentritt. Aber begründet wird durch das vorangehende Wirken der Gnade nur, daß wir das, was Gott gefällt, erfüllen können, während nach Aug. die Gnade, als einzige Ursache des Guten, nicht bloß das Können, sondern das Thun des Guten selbst wirkt. Cap. VI. heißt es: „Si quis sine gratia Dei credentibus, volentibus, desiderantibus, conantibus, laborantibus, vigilantibus, studentibus, petentibus, quaerentibus, pulsantibus nobis misericordiam dicit conferri divinitus, non autem ut credamus, velimus, vel haec omnia, sicut oportet, agere valeamus, per infusionem et inspirationem sancti Spiritus in nobis fieri confitetur et aut humilitati aut obedientiae subjungit gratiae adjutorium, nec ut obedientes et humiles simus ipsius gratiae donum esse consentit, resistit apostolo dicenti: Quid habes quod non accepisti? et: Gratia dei sum id quod sum.“ Wie sehr man sich hier auch den Formeln Aug.'s anschließt, bestimmt ausgeschlossen wird zunächst nur der Satz, daß Gott seine Barmherzigkeit (Sündenvergebung und andere Güter) denen schenke, die ohne die Gnade, durch eigene sittliche Kraft, gut sind, und es wird dagegen der Satz von dem vorangehenden, auf die Hervorbringung des Guten selbst in uns gerichteten Wirken der Gnade geltend gemacht. Indem aber die Wirkung der Gnade in Betreff des Guten dahin limitirt wird, daß der Mensch dadurch in den Stand gesetzt werde, das Gute, und zwar so, wie es nothwendig ist, thun zu können, liegt in dem Satze nichts mehr, was die Linien des Semipelagianismus überschritte, welcher ja in dem „Nichts ohne die Gnade so, wie es nothwendig ist (zum Heil),“ oder „ut expedit“, wie es cap. VIII. heißt, seine eigentliche Formel gefunden hat.

deutungsvollen Beschlüssen der Synode zu Oranges für unsere gegenwärtige Untersuchung zunächst interessirt, ist die Bedeutung, welche die Lehre von der Taufe zur Ausscheidung des Prädestinatianismus in ihnen gewann. Es ist wichtig, genauer darauf zu achten, worin die gegen den Prädestinatianismus sich richtende Bedeutung der Taufe liegt. Diese liegt nicht darin, daß der Taufwirkung als solcher die Hervorbringung der conversio zugeschrieben wurde. Allerdings war Aug. (vgl. Jahrg. 1860, Heft 4, S. 535 f. Anm.) dadurch von der in der Kirche von Anfang an geltenden Lehre über die Taufe abgewichen, daß er die conversio von der Wirkung der Taufe ausschloß, und die Synode von Oranges bringt gegen Aug. die „fides catholica" wieder zur Geltung, indem sie von jener Beschränkung der Taufwirkung absieht. Auch ist es klar, daß Aug. durch die Taufe nicht die Gnade überhaupt irgendwie mitgetheilt annehmen konnte, wenn er nicht die nothwendigen Voraussetzungen für seinen Prädestinatianismus zerstören wollte. Allein da auch Aug. annahm, daß auch in Nichtprädestinirten die conversio durch die Gnade wirklich gewirkt werden könne, und dies annehmen konnte, weil er das donum perseverantiae davon unterschied, so wäre der Prädestinatianismus Aug.'s noch keineswegs dadurch beseitigt gewesen, wenn der Taufe die anfängliche Hervorbringung der conversio, der fides und caritas zugeschrieben worden wäre; vielmehr mit der Lehre von dem donum perseverantiae wäre für den Prädestinatianismus Alles gewahrt geblieben. Entscheidend im Gegensatze gegen den Prädestinatianismus war die Annahme der Synode, daß durch die Taufe als solche für die Getauften sicher gestellt sei, daß an der Gnade Gottes ihnen nichts fehlen werde, daß vielmehr alle Getauften mit Hülfe der Gnade erfüllen können, was zum Heil der Seele gehört. Nicht darin, was durch die Taufe unmittelbar gewirkt wird, als vielmehr darin, was die Taufe verbürgt, liegt der entscheidende Punkt im Gegensatze gegen den

Prädestinatianismus. In Aug.'s System ließ sich der Prädestinatianismus mit der Annahme des kräftigen Gnadenwirkens in Nichtprädestinirten nur dadurch verbinden, daß in den einzelnen Wirkungen der Gnade nicht die Gewährleistung für die Zuwendung der Gnade überhaupt von Gott her an den Menschen gesehen wurde. Es ist von Wichtigkeit, sich diesen dogmengeschichtlichen Wink zu merken; es ist damit überhaupt der springende Punkt für die Entwickelung markirt, die den Prädestinatianismus überwinden soll.

Und noch Eins. Schon früher ist darauf hingewiesen, daß die Atomisirung der Gnade in einzelnen unabhängig von einander mitgetheilten beneficia gratiae die Voraussetzung dafür ist, daß Aug. mit seinem Prädestinatianismus ein von der Prädestination frei gelassenes kräftiges Wirken der Gnadenmittel mit dem Glauben der Kirche festhalten konnte. Machte diese Atomisirung der evangelischen Erkenntniß von der Gnade als einem einheitlichen, in sich unauflöslich zusammenhängenden Ganzen Platz, so war, wie die reformirte Lehrentwickelung zeigt, der Prädestinatianismus dadurch noch keineswegs aufgehoben, aber es war dann jedes kräftige Wirken der Gnade zum Heil in Nichtprädestinirten ausgeschlossen: es war der Bruch zwischen dem auf der Prädestination ruhenden Wirken der Gnade zum Heil und dem Wirken der Gnadenmittel die nothwendige Folge. Die Gnadenmittel müssen dann, auch wenn angenommen wird, daß sie von dem Wirken der Gnade in den Prädestinirten als nothwendige Voraussetzungen benutzt werden, doch so gefaßt werden, daß an sie das Wirken der Gnade nicht irgendwie nothwendig geknüpft ist, so daß auch durch sie die Gnade in keiner Weise für den Menschen von Gott her verbürgt ist. Soll dagegen die evangelische Erkenntniß der Gnade als eines in sich einigen Ganzen frei vom Prädestinatianismus zu Stande kommen, so wird das Wesen der Gnade und der innere einheitliche Zusammenhang ihrer verschiedenen Wirkungen so gefaßt werden müssen, daß zwar die Gnade als dies

einige Ganze dem Menschen, z. B. durch die Taufe, wirklich zu Theil werden kann, daß aber doch die Auswirkung der Gnade zum endlichen Heil nicht mit Nothwendigkeit dadurch gesetzt ist.

Wie sich schon in den Beschlüssen der Synode von Oranges eine Reaction der altkirchlichen Lehre von der Taufe gegen die Sätze Aug.'s geltend macht, so steht dann auch nachher, durch das Mittelalter hindurch, die Lehrentwickelung, wie sehr sie auch von gewissen Fassungen Aug.'s abhängt, unter dem beherrschenden Einflusse der altkirchlichen Lehre, der „fides catholica". Nach der mittelalterlichen Lehre von den „effectus" der Taufe wird durch sie die Wiedergeburt selbst in allen nothwendigen Stücken begründungsweise gewirkt, also auch die subjective Gerechtigkeit, die justificatio, im Täufling so hervorgebracht, wie es nothwendig ist, damit der Mensch Gott gefalle.

Daß die scholastische (nach Gabr. Biel von uns in den Hauptpunkten darzustellende) Lehre von der Taufe auf einem anderen Boden steht, als die des Aug., zeigt sich schon darin, daß die Lehre von dem character indelebilis, der durch die Taufe gewirkt werden soll, so sehr zurückgeschoben ist. Die Scholastik verwirft zwar diesen char. indel. nicht, aber sie trennt die Erörterung über diesen Punkt auch äußerlich von der Lehre über Wesen und Wirkung der Taufe. Während Gabr. Biel über Wesen und Wirkung der Taufe lib. IV. dist. 3. u. 4. handelt, kommt er erst dist. 6. auf den char. indel. zu sprechen. Schärfer konnte es nicht markirt werden, daß die Lehre über die effectus der Taufe ganz unabhängig von der Frage wegen des char. indel. gestellt ist, und daß dieser Punkt nur äußerlich fortgeführt wird, ohne organische Bedeutung für die Lehre von der Taufe. Es ist dieser Punkt für die Scholastik, wie schon die Behandlung zeigt, ein sehr nebensächlicher.*)

---

*) Dist. 6. qu. 2. wird ausdrücklich anerkannt, daß dieser char. indel.

Die Definition, welche dist. 3. von der Taufe gegeben wird, lautet so: „Est ergo baptismus lotio hominis viatoris non dissentientis, facta in aqua elementari, fluida ab alio simul formam debitam cum intentione debita proferente. Et potest addi ex institutione divina efficaciter significans ablutionem a peccatis.“ Gehandelt wird dann ausführlich über die einzelnen Theile des Sacraments, die materia und die forma. Die letztere besteht in den Worten: Ich taufe dich im Namen Gottes des V., des S. und des H. G. Zuletzt wird unter dist. 3. die Frage nach der Einsetzung der Taufe aufgeworfen, und indem die Einsetzung, die von dem Befehle zu taufen vorausgesetzt werde, von diesem Befehle unterschieden wird, heißt es, die Einsetzung der Taufe als christlicher im Unterschiede von der Johannestaufe sei unbekannt.

In der Definition der Taufe, die als Sacrament nach der Bestimmung der Scholastik signum gratiae efficax ist, hieß es von derselben, daß sie die Abwaschung von den Sünden kräftig bezeichne, so daß also die Meinung die ist, daß die Taufe das, was sie bezeichne, — die res sacramenti in der Taufe —, nämlich die Abwaschung der Sünden, auch kräftig wirke. Ueber diesen „effectus baptismatis“ wird dist. 4. näher gehandelt.

Wir bemerken zum Verständniß der Ausführung bei Gabr. Biel kurz das Folgende. (Vgl. Münscher-Coelln, Dogmengesch. II., 1. S. 201 ff.) Bei dem Begriff der ablutio a

---

etwas sehr Unsicheres sei und des Grundes in der Schrift entbehre. Er wird übrigens in folgender Weise definirt: „Est signum spirituale a Deo solo animae impressum, in susceptione initerabilis sacramenti manens indelebiliter de lege communi.“ Wie der Kleriker als Zeichen des Standes die corona in capite erhalte, „ita per sacramenta, quibus ponitur homo in certo statu, imprimitur immediate a deo quoddam spirituale signum in anima suscipientis sacramentum, quo cognoscitur suscipiens esse in tali statu.“ Mit den effectus der Taufe, sofern durch dieselbe die Gnade in dem Menschen gewirkt wird, hat somit der char. indel. nach der Scholastik nichts weiter zu thun.

peccatis handelt es sich um ein Doppeltes, Vergebung der Sünde und Heiligung (negativ und positiv, Beseitigung der Sünde im Menschen und Begründung des Guten in demselben), wie ja auch der scholastische Begriff der justificatio Rechtfertigung und Heiligung ineinander faßt. Während in der Scholastik kein Streit ist darüber, wie durch die Taufe (in bekannter, beschränkter Weise) Vergebung der Sünden gewirkt wird, ist dagegen die Lehre der Scholastik über den anderen Punkt, wiefern durch die Taufe die Heiligung, und besonders wie sie in den Kindern gewirkt wird, nicht von Anfang an constant gewesen. Petrus Lomb. hatte (Dist. 4. H.) sich dahin ausgesprochen:

„de adultis qui digne recipiunt sacramentum, non ambigitur quia gratiam operantem et cooperantem perceperint — — De parvulis vero, qui nondum ratione utuntur, quaestio est an in baptismo receperint gratiam qua ad majorem venientes aetatem possent velle et operari bonum? Videtur quod non receperint, quia gratia illa charitas est et fides quae voluntatem praeparat et adjuvat. Sed quis dixerit eos accepisse fidem et charitatem?"

Also in Betreff der Taufe der Kinder bleibt Petr. Lomb. der Lehre Aug.'s von der Taufe näher. Thomas Aqu. (qu. 69. art. 5.) entschied dagegen im Allgemeinen über die Taufe dahin:

„consequens est ut baptizati illuminantur a Christo circa cognitionem veritatis et foecunduntur ab eo foecunditate bonorum operum per gratiae infusionem."

und behauptete nun dasselbe auch von den Kindern (art. 6):

„quia pueri, sicut et adulti, in baptismo efficiuntur membra Christi, unde necesse est quod a capite recipiant influxum gratiae et virtutis."

Gabr. Biel, der mit der späteren Scholastik überhaupt eine Eingießung der gratia und virtus durch die Taufe annimmt, stellt dist. 4. die Frage so: „utrum effectus baptismi in non indigne suscipiente sit infusio virtutum et gratiae ac remissio culpae et poenae?" *) Die effectus der Taufe sind

*) Man übersehe nicht, daß auch nach der mittelalterlich-scholastischen Lehre der würdige Empfang der Taufe zur Auswirkung des Effectes der

nämlich bestimmter solche, welche theils „in remotione mali“, theils „in collatione boni“ bestehen. Das Uebel, wogegen sich die Taufe mit ihren effectus richtet, ist einmal die Schuld der Sünde, die theils culpa originalis, theils culpa mortalis und culpa venialis ist, und sodann die Strafe, die entweder poena aeterna oder p. temporalis ist. Was nun das Gute betrifft, welches mitgetheilt wird, so sind zu unterscheiden: 1) radices, ut gratia et virtutes, und 2) concomitantia, ut fomitis remissio, mentis illuminatio, affectus fecundatio, corporis Christi incorporatio et coelestis regni apertio. „Siquidem gratiam sequitur fomitis debilitatio, fidem intellectus illuminatio, charitatem voluntatis fecundatio, utrumque (fidem et charitatem) ecclesiae incorporatio, et omnia simul (scilicet remotionem mali et collationem boni) coelestis regni apertio.“

Es fragt sich nun weiter, wie sich bestimmter die Wirkung der Taufe gegen dies Uebel richtet und wie sie sich auf die Begründung dieses Guten bezieht.

Was die Schuld betrifft, so wird durch die Taufe „universalis remissio peccatorum“ gegeben, gänzliche Vergebung der Sünden, aber freilich nur der Sünden, die die Taufe vorfindet. Gabr. Biel entscheidet sich auch dafür, daß die verzeihliche Sünde durch die Taufe vergeben wird, vorausgesetzt,

---

Taufe vorausgesetzt wird. Was damit gefordert wird, wird in folgendem Satze ausgesprochen: „Solus autem credens actu vel habitu, fide propria vel aliena digne baptismum suscipit.“ Der Glaube in und bei der Taufe wird also schon von der Scholastik gefordert, und diese Forderung ist also nicht erst von L. aufgestellt. Es handelt sich also da nicht um Sätze, die erst aus dem evangelischen Princip für L. entsprungen sind, sondern um solche, die dazu ins richtige Verhältniß zu setzen und danach zu fassen waren. Uebrigens bedarf es wohl nicht der Erinnerung, daß es sich für die Scholastik bei der zum würdigen Empfang der Taufe geforderten fides nicht um den besonderen, aneignenden Glauben, nicht um den Glauben nach seinem evangelischen Begriffe handelt, sondern um den fürwahrhaltenden und bittenden Glauben, in Beziehung auf welchen denn auch das stellvertretende Eintreten der fides aliena (als fürbittender fides) verständlicher ist.

daß sie nicht gefällt. Die Strafe, die durch die Taufe erlassen wird, ist die poena aeterna peccato originali debita; nicht die poena aeterna für die pecc. mortal. nach der Taufe, und auch nicht die poena temporalis für die Erbsünde, denn erfahrungsmäßig bleibt auch nach der Taufe miseria und mortalitas praesentis vitae; „valent enim (nach Bonaventura) poenae ad humilitatis profectum, ad timoris divinorum judiciorum incussionem, ad sui ipsius cognitionem, ad peccati fugam, ad boni simulationem, ad virtutum exercitationem, in signum adoptionis, et ut nemo accipiat baptismum in praemium retributionis etc." Erlassen wird weiter durch die Taufe die zeitliche wie die ewige Strafe wegen der actualen Sünden, die (bei der Taufe Erwachsener) der Taufe vorangegangen sind. — Was den fomes peccati betrifft, so wird dies Uebel, wie es als Strafe in Folge des Falls besteht, durch die Taufe nicht gänzlich ausgetilgt, aber außerdem, daß die Schuld desselben vergeben wird, wird er auch selbst verringert, zwar nicht in Betreff der essentia, aber quantum ad effectum suae inclinationis, und das geschieht durch die (eingegossene) Gnade, sofern dadurch die Tugend des Lebens wächst.

Das über die durch die Taufe bewirkte remotio mali. Die schwereren Fragen knüpften sich für die Scholastik an die collatio boni, die der Taufe zuzuschreiben ist. Da handelt es sich um die Eingießung der Gnade, der Tugenden durch die Taufe.

Es wird der Satz aufgestellt: In baptismo infunditur gratia, aut si praefuit (in dem Fall, wo die Bekehrung der Taufe vorausging) augetur."*) Indem sich Gabr. Biel dazu anschickt, diesen Satz zu beweisen und nach seinem Inhalt näher zu bestimmen, erinnert er zunächst an die verschiedenen Antworten, welche auf die Frage gegeben seien und die schon Alexander Hal. und Thomas Aqu. gekannt hätten. Auf

*) Die Jungfrau, die rein war, wird ausgenommen. Sie hat durch die Taufe nur erlangt die Incorporation in die Kirche, den Charakter und eine Vermehrung des Verdienstes.

die Frage, ob in susceptione baptismatis infunduntur virtutes theologicae et morales, sei einmal geantwortet durch einfache Verneinung derselben. Durch die Taufe würden den Kindern die Tugenden überall nicht eingegossen, weil sie umsonst in den Kindern sein würden, die noch ohne den Gebrauch der Vernunft sind; erst wenn die Kinder zum Gebrauch der Vernunft gelangten und „in innocentia" blieben, würden sie ihnen eingegossen, während sie ihnen, falls sie vor jenem Zeitpunkte stürben, im Momente der Scheidung der Seele vom Körper zu Theil würden. Die zweite Meinung war die, daß man zwar die Eingießung der Tugenden annahm, aber verneinte, daß sie eingegossen würden „secundum habitum", so also, daß sie als sittlicher habitus eingegossen würden; sie würden nur eingegossen „in radice quae est gratia", und erst wenn die Kinder zum Gebrauche der Vernunft gekommen seien, „gratia ramificatur in habitibus virtutum." „Tertia opinio quod virtutes infunduntur secundum habitum, sed non actum durante impedimento usus rationis." Nach dieser Meinung fehlt in den Kindern zwar nicht der habitus, aber der actuelle Gebrauch der durch die Taufe eingegossenen Tugenden. Für diese letzte Meinung hatten sich schon Alex. Hal. und Thomas Aqu. entschieden.

Um zur Entscheidung über die hier aufgeworfenen Fragen gelangen zu können, hält Gabr. Biel folgende Vorerörterungen für nöthig. Zwar stehen sich Gnade und Sünde nicht so ihrem Wesen nach entgegen, daß sie nicht zusammen im Menschen bestehen können. Das Gegentheil wird durch die in den Wiedergeborenen zurückbleibende Erbsünde und den Umstand bewiesen, daß im Getauften nicht die ursprüngliche Gerechtigkeit ist, die der Mensch haben könnte. Es könnte also die Gnade, durch die die Schuld erlassen wird, wohl in dem Menschen sein, ohne daß irgendwie die Sünde selbst aufgehoben und das Gute im Menschen gegründet wäre, — also ohne alle sittliche Veränderung (conversio) des Menschen. Es wird von Gabr. Biel gezeigt, „quod deus de potentia absoluta potest remittere culpam

et poenam sine effusione gratiae." Aber de facto secundum potentiam ordinatam könne Gott das allerdings nicht. „Siquidem ordinavit nulli dare vitam aeternam in futuro, cui non dedit gratiam in praesenti seculo, quod nobis manifestum est ex scriptura et sanctorum scriptis." Also die Gnade der Sündenvergebung wird Niemandem ohne die eingegossene Gnade zu Theil, die sich auf die Aufhebung der Sünde und die Begründung des Guten im Menschen bezieht. Und nun heißt es weiter (nach Occam): „de potentia absoluta deus potest infundere quamlibet virtutem theologicam sine alia." Denn: „virtutes theologicae sunt habitus realiter distincti, quorum neuter dependet ab alio, quia quilibet immediate infunditur a deo; et si unus dependeret ab alio, tamen non nisi in genere causae efficientis. Sed hanc causam deus potest supplere." Was so von den theologischen Tugenden als infusae gilt, das gilt auch von ihnen als acquisitae (d. h. als solchen, wie sie auf der sittlichen Selbstthat ruhen); auch so kann jede derselben von Gott nach seiner absoluten Macht eingegossen werden ohne die andere. Es ist da zunächst klar, daß fides und spes ohne die Liebe sein können. Denn Glaube wie Hoffnung können als „informes" da sein, um erst durch den nachfolgenden Hinzutritt der Liebe „formatae" zu werden. Aber kann auch die Liebe als virtus acquisita da sein ohne den Glauben, der ihr doch ihr Object dargiebt? Es ist möglich, denn auch ohne die fides acquisita kann der Liebe durch den intellectus das Object dargeboten werden. „Charitas acquisita generatur ex actibus voluntatis. Ad productionem autem actus voluntatis non requiritur habitus intellectus (das wäre die fides als acquisita), sed sufficit actus ejus per quem ostenditur objectum diligibile voluntati, quo ostenso statim voluntas elicere potest dilectionem objecti, ex quarum frequentatione generatur habitus diligendi quae est charitas acquisita." „Praeterea in patria (im Himmel) charitas esse potest sine fide et spe, ergo et in via." Zwar ohne den betreffenden Act des das Object

vorhaltenden intellectus kann die Liebe nicht zu Stande kommen, aber die Entwickelung des Willens zum habitus der Liebe setzt nicht nothwendig voraus die Entwickelung im intellectus zur fides acquisita. Die Acte des intellectus, aber nicht der habitus desselben, sind die unmittelbare nothwendige Voraussetzung für die Wiederholung der Acte des Willens, wodurch der habitus der Liebe entsteht. — Gabr. Biel stellt dann weiter auch noch folgende Sätze auf: „Possibile est virtutes morales generari in voluntate sine prudentia habituali in intellectu.“ „Virtutes theologicae possunt infundi sine moralibus, et e contra.“ Wir folgen ihm in seine Argumentationen nicht weiter.

Nach diesen Vorerörterugen beweist Gabr. Biel nun zunächst, daß Allen, welche rite, d. h. nicht unwürdig die Taufe empfangen, die gratia gratum faciens eingegossen, wenn sie schon vorher in ihnen war, vermehrt werde. Wer die Taufe empfängt, wird zur adoptio filiorum dei wiedergeboren und würdig gemacht (dignus redditur) des ewigen Lebens. Auch wird ihm alle Schuld und Strafe erlassen, sowie früher gezeigt ist. „Sed nihil horum fieri potest sine gratia secundum legem dei ordinatam.“ Wir haben gesehen, wie Gabr. Biel zeigte, daß Gott nach seiner potentia ordinata nur denen die Sünden vergeben könne, denen er auch die Gnade eingießt, durch welche die subjective Beschaffenheit des Menschen zu einer Gott angenehmen gemacht wird (gratia gratum faciens). Daraus folgt, daß durch die Taufe, durch welche der Mensch Kind Gottes, frei von Schuld und Strafe wird, auf diese gratia gratum faciens, die umwandelnde Gnade, eingegossen wird. Was dagegen die Taufe in denen wirke, die bereits vor der Taufe „justificati per contritionem“ waren, in denen also bereits die gratia gratum faciens, die gerechtmachende Gnade, Bekehrung gewirkt habe, wird nach Petr. Lomb. in folgenden Worten bestimmt. „Primo dicit quod tales absolvuntur per baptismum ab omni poena satisfactoria pro peccatis actualibus, nec per contritionem quoad culpam dimissis. Secundo mundantur a

peccatis, si quae post conversionem commiserunt, et ab eorum exteriori satisfactione absolvuntur. Tertio adjutrix gratia et omnis virtus in eis augetur, ut quilibet talis tunc vere novus homo dici possit. Et ad hoc allegatur b. Hier. dicens: Non habenti ibi datur, et jam habenti, ut plenius habeat, datur. Qui ergo mundus accedit, ibi fit mundior. Et omni habenti ibi amplius datur. Quarto fomes peccati in tali amplius debilitatur. Quinto: quod ecclesiae incorporatur, quia quasi ramus a columba in arcam portatur. Ante intus erat judicio dei, sed tunc etiam judicio ecclesiae."

Es stand übrigens zunächst für Gabr. Biel nun erst dies fest, daß die gratia gratum faciens durch die Taufe eingegossen werde. Es fragte sich weiter, was darin enthalten sei. Zunächst ist damit nach Gabr. Biel nur dies gegeben, daß die virtus charitatis eingegossen sei, denn — das ist die scholastische Lehre — in der eingegossenen charitas besteht die mit der gratia gratum faciens eingegossene Kraft. „Sola charitas dividit inter filios regni et carceris." Sine charitate nullus salvatur (1. Cor. 13.)" Der Glaube, der ja als fides informis im Menschen sein kann, entscheidet noch nichts; dadurch ist die gute, Gott angenehme Beschaffenheit des Menschen noch nicht hergestellt. Die Kinder aber, die nach der Taufe sterben, werden selig; ihnen muß also die den Menschen Gott angenehm machende charitas durch die Taufe eingegossen sein. Die justificatio, die Gerechtmachung, liegt zunächst in der Liebe. So steht also mit der gratia gratum faciens, mit der gerechtmachenden Gnade, für die Scholastik zunächst und nothwendig nur die Eingießung der Liebe fest. Es stand damit nicht ohne Weiteres auch die Eingießung der fides und spes fest. Das würde für die Scholastik nur fest stehen können, wenn die Eingießung der Liebe die der fides und spes nothwendig in sich schlösse oder voraussetzte. Allein das erscheint dem Gabr. Biel wenigstens keineswegs als nothwendig, sondern nur als wahrscheinlich. Es ist nur wahrscheinlich, tamquam ma-

gis consonum scripturae et dictis sanctorum,“ aber evident zu erweisen ist es nicht. Denn es kann nicht gesagt werden, daß die Liebe nicht ohne Glaube und Hoffnung eingegossen werden könne. Es war ja schon früher gezeigt, daß die charitas getrennt sein könne „ab habitu fidei et spei.“ Sätze der Schrift, wie Hebr. 11: „Sine fide impossibile est placere deo,“ können ebenfalls nicht beweisen, daß die gratia gratum faciens auch die fides nothwendig einschließe, denn sie beziehen sich nur auf die Erwachsenen, für welche die fides ecclesiae nicht genügt, sondern die eigene fides erfordert wird. Auch die Kirche hat über diesen Punkt nicht entschieden, und so ist es „disputationi doctorum“ überlassen „utrum virtutes in baptismate infundantur vel non.“ Wahrscheinlich aber ist es, daß dies der Fall sei, aus mehrfachen Gründen. Es sind solche Sätze der Schrift wie der, wer glaubet und getauft wird, der wird selig werden, „planius“ gewahrt, wenn in den Kindern fides habitualis, wenn auch nicht fidei actus ist. Ferner: „per baptismum parvulus renascitur spiritualiter, ergo ad vitam spiritualem, sed spiritualis est per fidem, sicut scriptum est: Justus ex fide vivit.“ Weiter sind auch die theologischen Tugenden nicht umsonst in den Kindern, „quia eo quod insunt animam ornant et perficiunt, ipsamque disponunt et habilem reddunt adveniente usu rationis ad actus virtutum tunc eliciendos concurrentibus doctrina et virtutibus acquisitis.“ Verneint wird aber, daß mit den Tugenden, wie sie als virtutes infusae eingegossen werden, die Tugenden auch als virtutes acquisitae durch die Taufe gewirkt oder gegeben würden. Die Erfahrung zeige, daß ein getauftes Kind, wenn es ad annos discretionis komme und ihm das Object des Glaubens vorgehalten würde, nicht mehr glaube als ein nichtgetauftes; „ergo non habet in se habitum ejusdem rationis cum habitu fidei acquisito.“ Es ist also bloß eingegossen jene Kraft, die sich helfend verbindet mit der natürlichen Kraft zum Guten und ihrem Streben nach demselben, und die sich somit auch erst er-

weisen kann, wenn sich diese natürliche sittliche Kraft auf das Gute richtet, und auch dann doch keineswegs das, was der Mensch aus dieser natürlichen Kraft in sittlicher Selbstthat thun muß, ersetzt. Verneint wird nämlich weiter die Eingießung der moralischen Tugenden durch die Taufe, also der Tugenden, wie sie auf der natürlichen sittlichen Kraft zum Guten beruhen. Denn als acquisitae können sie nicht eingegossen sein, aus demselben Grunde, wie auch die theologischen Tugenden als acquisitae nicht eingegossen werden. Und auch in anderer Weise nicht (als Kraft dazu oder als habitus sine actu), weil eben das Alles bereits in der Schöpfung als natürliche Kraft gegeben ist; Gott aber, der die principia ad operandum giebt, „non semper (außerordentlicher Weise kann er auch das) dat omnia necessaria ad ea."

Die Entscheidung geht also dahin, daß durch die Taufe mit der gratia gratum faciens nothwendig zwar nur die theologische Tugend der charitas, wahrscheinlich aber auch die beiden anderen theologischen Tugenden, die fides und spes, aber diese Tugenden nicht als acquisitae, sondern als habitus dem Menschen eingegossen werden. Dann wird weiter noch hinzugefügt, daß diese Wirkung der Gnade noch von andern Wirkungen begleitet werde („gratiam cum virtutibus theologicis infusam in baptismate concomitatur intellectus illuminatio, affectus fecundatio, et incorporatio baptizati Christo et ecclesiae") und daß durch die Taufe den Getauften die Thür des Himmelreichs geöffnet werde.

Wir fügen noch folgende Bestimmungen Gabr. Biel's (art. 3. dub. 1.) über das Verhältniß der virtutes infusae zu den virtutes acquisitae hinzu. „— virtutes infusae non possunt in illos actus sine acquisitis, in quos acquisitae sine infusis." „Non enim potest habitus infusus immediate movere ad actum sine acquisito, ut experientia docet, saltem loquendo de infusis, quae de lege communi cum gratia infunduntur. Potest enim deus per miraculum infundere virtutes ejus-

dem rationis cum acquisitis, quae immediate movent sine acquisitis, sicut apostolis infudit spiritus sanctus fidem, quibus docuit (juxta promissum Christi) omnem veritatem; per quam statim crediderunt omne credibile objectum.“ —

Für das Verständniß der Lehrentwickelung Luther's ist nicht bloß die Thatsache von Wichtigkeit, daß für die mittelalterlich kirchliche Lehre im Unterschiede von Augustin die Eingießung der Tugenden, der gratia gratum faciens oder gratia justificans feststand, sondern es ist auch von Interesse, die scholastischen Begriffsbestimmungen über die Tugenden als infusae und acquisitae im Auge zu behalten, wenn man die Entwickelung der Lehre Luther's von der Taufe verfolgen will.

Was nun die Lehre Luther's von der Taufe betrifft, so haben wir bereits mehrere Sätze derselben kennen gelernt. Wir kennen bereits Luther's Satz von dem Glauben vor der Taufe. Die Forderung des Glaubens vor der Taufe hatte freilich Luther nicht zuerst aufgestellt. Es war das ein Satz der kirchlichen Lehre, auch Augustin und die Scholastik stellen diesen Satz auf, indem sie festhalten, das Sacrament müsse im Glauben empfangen werden, wenn es rite, d. h. nicht unwürdig empfangen werden solle. Allein Augustin und die Scholastik, indem sie einen Glauben der Kinder vor der Taufe nicht meinen annehmen zu können, lassen stellvertretend für denselben den Glauben der Kirche eintreten. Das Evangelisch-Neue macht sich bei Luther darin geltend, daß er auf den eigenen Glauben des Kindes dringt, also den Glauben des Kindes selbst als durch die Gnade vorher gewirkten der Taufe vorangehen läßt. Wir wissen auch bereits, daß er diesen Glauben in den Kindern vor der Taufe durch das Wort Gottes gewirkt dachte, indem er, was ihm als Mittelpunkt der evangelischen Heils- und Wiedergeburtsordnung hell geworden war, auch auf die Wiedergeburt des Kindes übertrug. Der Anfang

der Wiedergeburt (die gratia prima justificans) fiel ihm so vor die Taufe. Und dabei müssen wir uns erinnern, daß Luther, wie er einerseits festhält, daß von Anfang an das Wort Gottes als Ganzes nach seinen beiden unauflöslich zusammengehörigen Theilen, Gesetz und Evangelium, den Menschen umfaßt, so auch andererseits im bußfertigen Glauben das unzertrennliche Ganze des neuen Lebens im Auge behält, als das, was von Anfang an eben als ein unzertrennliches Ganzes, und nicht stückweise durch das Wort in uns gewirkt wird. So ist also nach Luther, wenn durch das Wort der Glaube vor der Taufe in dem Kinde gewirkt ist, damit nicht etwa bloß, wie es der Scholastik möglich erscheinen würde, irgendwelches einzelne Stück des neuen Lebens, sondern das neue Leben selbst in seiner untheiligen Ganzheit anfänglich begründet, und die weitere Entwickelung des so begründeten neuen Lebens unter dem Wirken der Gnade, also auch unter dem Wirken der Taufe, wird nur als die Entfaltung des mit dem bußfertigen Glauben anfänglich gewirkten Ganzen des neuen Lebens bis zur Vollendung eben dieses Ganzen im bußfertigen Glauben betrachtet werden können, welche Vollendung des bußfertigen Glaubens im Gewißwerden des Glaubens, also darin zu sehen ist, daß der Glaube der Gnade, und zwar der Gnade der Sündenvergebung und damit der Gnade überhaupt, die ihm von Gott geworden, gewiß wird.

Doch wir gehen zu Luther's Lehrdarstellung im Sermon über die Taufe über.

Der „Sermon von dem heil. hochw. Sacrament der Taufe" zeigt in den Grundlagen, von denen er ausgeht, eine nahe Verwandtschaft mit der in derselben Zeit verfaßten Schrift über das Abendmahl. Der Begriff vom Wesen des Sacraments ist noch nicht der evangelische. Auch hier werden drei Stücke unterschieden: das Zeichen, die Bedeutung, der Glaube, so daß also auch hier das Wort noch nicht als constituirender Theil des Wesens des Sacraments auftritt. In seinem weite-

ren Verlauf leitet aber der Sermon von der Taufe viel bestimmter als der vom Abendmahl in die evangelischen Lehrgedanken über die Sacramente ein, die dann bald, in den Schriften von 1520, als die die evangelische Lehre von den Sacramenten beherrschenden in den Mittelpunkt treten sollten. Trotz des Unzulänglichen in den Grundlagen, wovon der Sermon ausgeht, tritt uns doch in der weiteren Ausführung dogmatisch die evangelische Lehre von der Taufe in ihren Kernpunkten sehr bestimmt entgegen.

Ganz wie es bei Augustin und in der Scholastik der Fall war, geht Luther bei der Bestimmung dessen, was die Taufe ist, von der Definition des Zeichens als des zu definirenden Subjects aus. Das Zeichen ist das Sacrament. Es heißt:

„Die Taufe ist ein äußerlich Zeichen oder Losung, die uns absondert von allen ungetauften Menschen, daß wir dabei erkennet werden ein Volk Christi unsers Herzogen, unter welches Panier (d. i. das heilige Kreuz) wir stetiglich streiten wider die Sünde."

Das Zeichen besteht aber in der Untertauchung; und für den damaligen Stand der Lehre, die sich auf die Symbolik des Zeichens stützt, von dem bedeutenden Zeichen, nicht von dem das Wesen des Sacraments bestimmenden, ihm seinen Heilsinhalt gebenden Worte ausgeht, ist es charakteristisch, daß Luther den Wunsch ausspricht, das Zeichen möchte wieder in seiner Vollständigkeit in Gebrauch gesetzt, die Untertauchung wieder statt der Besprengung üblich werden. Luther hebt übrigens ferner hervor, daß das Symbolisch-Bedeutende des Zeichens nicht bloß im Untertauchen für sich bestehe; auch das, daß der Täufling nicht im Wasser bleibe, sondern wieder aus demselben herausgehoben werde, soll als wichtiges Moment des bedeutenden Zeichens festgehalten werden.

Die Bedeutung des so beschriebenen Sacraments oder Zeichens ist nun nach Luther „ein seliglich Sterben der Sünde und Auferstehen in Gnaden Gottes, daß der alte Mensch, der in Sünden empfangen und geboren, da ersäuft wird und ein neuer Mensch heraufgeht und auferstehet in Gnaden geboren."

So ist die Taufe ein Bad der neuen Geburt „aus dem Wasser und dem Geist (der Gnaden)," davon auch Christus Joh. 3. sagt:

„Denn gleichwie ein Kind aus Mutterleib gehaben und geboren wird, daß durch solche fleischliche Geburt ein sündiger Mensch ist und ein Kind des Zorns, also wird aus der Taufe gehaben und geboren der Mensch geistlich, und durch solche Geburt ein Kind der Gnaden und rechtfertiger Mensch. Also ersaufen die Sünden in der Taufe und gehet auf die Gerechtigkeit für die Sünde."

Man wird es nicht übersehen können, wie in diesen Sätzen über die „Bedeutung" der Taufe von Anfang an zwei sehr verschiedene Gedankenreihen unmittelbar zusammentreten, die freilich in der scholastischen Definition vom Sacrament, daß es nämlich sei signum gratiae efficax, ihre dogmatische Einheit haben. Einmal nämlich bedeutet die Taufe als Zeichen das von dem Zeichen als bedeutete Sache (res sacramenti) unterschiedene Sterben des alten und Geborenwerden des neuen Menschen, die neue Geburt, und sodann wird diese bedeutete Geburt zu einem „Kind der Gnaden" durch die Taufe auch wirklich vollzogen. Es ist klar, daß dies letztere so wichtige Moment aus der Zeichenbedeutung der Taufe keineswegs folgt. Dadurch, daß die Taufe Zeichen der Wiedergeburt ist, ist es ja noch gar nicht entschieden, wie und wann sich diese Wiedergeburt selbst vollzieht. Daß sich zugleich in der Taufe und durch dieselbe vollzieht, was sie als Zeichen symbolisch darstellt, stützt denn auch Luther nicht auf die Bedeutung des Zeichens als solchen unmittelbar, sondern auf Aussprüche der heil. Schrift (Tit. 3, 5 ff., Joh. 3). Ist so der Satz von der durch die Taufe gewirkten Wiedergeburt auch kein für den Glauben unbegründeter, so ist derselbe doch noch durchaus nicht dogmatisch mit dem vermittelt, was über das Sacrament, das sacramentliche Zeichen gesagt ist. Die der Taufe — auf Grund von Aussprüchen der heil. Schrift — zugesprochene Wirkung ist noch nicht im Wesen der Taufe begründet erkannt, vielmehr ist das Wesen des Sacraments so bestimmt, daß die Wirkung, die der Taufe zugeschrieben wird, demselben gar

nicht entspricht, daß sie vielmehr in Beziehung zu jener Bestimmung des Wesens der Taufe als etwas rein Zufälliges erscheinen muß. Dogmatisch stützt sich Luther ohne weitere Reflexion über diesen Punkt noch auf den scholastischen Satz von dem Sacrament als kräftigem Zeichen der Gnade, daß es nämlich durch den Pact Gottes mit der Kirche für den Glauben feststehe, Gott wolle die durch das Sacrament bedeutete Gnade auch wirklich nach seiner göttlichen Kraft wirken, wenn das Sacrament rite vollzogen und empfangen werde. Damit aber, daß es noch gänzlich an der Begründung der Wirkung der Taufe in dem recht erkannten Wesen derselben fehlt, ist dann weiter auch der Mangel der Erkenntniß über die Art und Weise, wie durch die Taufe die Wiedergeburt gewirkt wird, gegeben.

Wie sehr beides, die symbolische Zeichenbedeutung der Taufe und die durch sie sich vollziehende Gnadenwirkung, in Luther's damaliger Lehre auseinanderfällt, erhellt aufs Deutlichste, wenn man beachtet, was Luther unter der durch die Taufe bedeuteten Neugeburt versteht. Er gebraucht nämlich den Begriff in einem sehr umfassenden Sinne, so daß darunter nicht bloß der wirkliche Anfang, die Entstehung des neuen Lebens in uns verstanden wird, worauf sich doch der biblische Begriff von der Wiedergeburt im Unterschiede von der Entwickelung des neuen Lebens bis zu seiner letzten jenseitigen Vollendung beschränkt, sondern daß darunter zugleich dies Alles, also auch die letzte Vollendung der Neuwerdung und eben diese zunächst verstanden werden soll.

„Darumb — — soll man es recht verstehen und wissen, daß unser Fleisch, weil es hie lebet, natürlich böse und sündhaftig ist; dem zu helfen, hat ihm Gott einen solchen Rath erdacht, daß er es ganz neu anders schaffen will. Gleich wie Jer. 18 anzeigt, der Töpfer, da ihm der Topf nicht wohl gerieth, denselben wieder in den Thon zu Hauffe stieß und knätet, und machet darnach einen andern Topf, wie es ihm gefiel; also (spricht Gott) seid ihr in meinen Händen. In der ersten Geburt sind wir nicht wohl gerathen, darumb so stößet er uns wieder in die Erden durch den Tod, und machet uns wiederum am Jüngstentage, daß wir dann wohl gerathen und ohne Sünden sind."

Auf dieses Ende weist nach Lüther das Zeichen der Taufe hin, das sich als bedeutendes Zeichen auf die Neuwerdung in ihrer principiellen, untheiligen Ganzheit bezieht. Und wie so bei der Bestimmung dessen, was die Taufe bedeutet, nicht unterschieden wird zwischen Anfang und Ende der Neuwerdung des Menschen, so wird dabei auch nicht auf den Unterschied der einzelnen Momente der Wiedergeburt, auf den Unterschied zwischen Rechtfertigung und Heiligung reflectirt.

Bei dieser Bestimmung über die Bedeutung des Zeichens stand es nun auch fest, daß das, was die Taufe bedeutet, nicht auch in seinem ganzen Umfange durch die Taufe als solche und sofort gewirkt werden kann, wenn sich auch die kräftige Wirkung der Taufe eben auf dieses bedeutete Ganze beziehen muß. Die Sünde ist durch die Taufe nicht gänzlich ausgetilgt. Trotz der Taufe, wenn der Mensch „zu seinen Jahren kömmt," „so regen sich die natürlichen, sündlichen Begierden, Zorn, Unkeuschheit, Liebe, Getz, Hoffarth u. dgl., deren keins nicht wäre, so die Sünde im Sacrament alle ersäufet und tod wären."

„Die Bedeutung und Sterben oder Ersäufen der Sünde geschieht nicht vollkommen in diesem Leben, bis der Mensch auch leiblich sterbe oder ganz verwese zu Pulver, Das Sacrament oder Zeichen der Taufe ist bald geschehen, wie wir für Augen sehen, aber die Bedeutung der geistlichen Taufe, die Ersäufung der Sünde währet, dieweil wir leben und wird allererst im Tode vollbracht, da wird der Mensch recht in die Taufe gesenkt und geschieht wie die Taufe bedeutet. Darumb ist dies ganze Leben nicht anderes, denn ein geistlich Täufen ohne Unterlaß bis in den Tod, und wer getäuft wird, der wird zum Tode verurtheilt u. s. w."

War auf diese Weise der Zeichenbedeutung der Taufe ein Inhalt gegeben, welcher nicht ebenso auch als Inhalt der durch die Taufe sich vollziehenden Gnadenwirkung gefaßt werden konnte, so war für L., der nichtsdestoweniger die kräftige Gnadenwirkung der Taufe in Bezug auf das durch sie Bedeutete festhielt, ein weiterer vermittelnder Gedanke nöthig, in welchem die Beziehung der durch die Taufe sich vollziehenden Gnadenwirkung auf das durch das Zeichen der Taufe Bedeutete (die

res sacramenti) ihren bestimmenden Ausdruck fände. Dieser sehr nahe liegende Gedanke ist nun der, daß zwar durch die Taufe das von ihr Bedeutete nicht „gar geschehe", daß aber Gott in der Taufe „anhebe", das durch die Taufe bedeutete Werk zu wirken. Dieser Gedanke, daß Gott in der Taufe anhebt zu wirken, was die Taufe bedeutet, bildet den dogmatischen Wendepunkt in der Lehrausführung des Sermons. Was Gott in und durch die Taufe wirkt, wird bestimmt, indem näher entwickelt wird, was unter dem „Anheben" des durch die Taufe bedeuteten, erst nach dem Tode zu vollendenden Werks der Gnade Gottes zu verstehen ist. So ist der Boden für die Lehre von der Gnadenwirkung der Taufe gewonnen, und zwar ist es sofort ein Doppeltes, was L. in dieser Beziehung ins Auge faßt. Einmal ist die Taufe für den Getauften das Zeichen davon, daß Gott an ihm das Alles thun will, was die Taufe bedeutet, und sodann wird durch die Taufe von Gott der begründende Anfang von dem Allen gemacht.

„Also ist der Mensch ganz rein und unschuldig sacramentlich, das ist nicht anders gesagt, denn er hat das Zeichen Gottes, die Taufe, damit angezeigt wird, seine Sünden sollen alle todt sein und er in Gnaden auch sterben und am jüngsten Tage auferstehen rein ohne Sünde, unschuldig, ewiglich leben. Also ists des Sacraments halben wahr, daß er ohne Sünde unschuldig sei, aber dieweil nun das noch nicht vollbracht ist und er noch lebet im sündlichen Fleisch, so ist er nicht ohne Sünde, noch rein aller Dinge, sondern angefangen rein und unschuldig zu werden."

Man darf nicht übersehen, daß es sich hier um den Begriff der subjectiven, wesentlichen Reinheit handelt, noch nicht um die Rechtfertigung im Unterschiede von jener.

Zur näheren dogmatischen Begründung und Entwickelung dieses Gedankens knüpft L. an einen Satz der altkirchlichen Lehre von der Taufe an, den auch Aug. und die Scholastik festgehalten hatten, daß nämlich durch die Taufe die incorporatio in Christo geschehe, doch so, daß diesem Satze unmittelbar ein sehr bedeutungsvoller, evangelischer Inhalt gegeben wird.

„So sprichst du, was hilft mich denn die Taufe, wenn sie nicht tilget und ableget die Sünde ganz und gar? Hie kömmt nu der rechte

Verstand und Erkenntniß des Sacraments der Taufe. Das hilft dir das hochwirdige Sacrament der Taufe, daß sich Gott daselbst mit dir verbindet und mit dir eins wird, eines gnädigen und tröstlichen Bundes."

Es ist von epochemachender Bedeutung, daß an die Stelle des Begriffs der incorporatio in Christus der des Bundes getreten und dieser Begriff in den Mittelpunkt der Lehre von der Gnadenwirkung der Taufe gestellt ist. Es handelt sich ja für die evangelische Lehre darum, im Gegensatze gegen eine bloß mystisch unmittelbare und dunkle Fassung bestimmter zu erkennen, wie Gott durch die Mittel der Gnade die Menschen zu einem Gliede Christi macht, was er thut, um den Menschen in Christus zu incorporiren.

Durch die Taufe hat sich Gott in Gnaden dem Menschen verbunden. Damit ist Alles gegeben, und so, daß alles Einzelne in die rechte von der Heils- und Gnadenmittelordnung geforderte Beziehung zu dem gegebenen Mittelpunkte treten kann.

L. erklärt übrigens den Satz von dem Bunde Gottes mit dem Menschen in der Taufe näher in folgender, die evangelische Lehre von der Taufe zunächst in große Schwierigkeiten verwickelnden Weise:

„Zum ersten, daß du dich ergiebst in das Sacrament der Taufe und seine Bedeutung, d. i. du begehrest mit den Sünden zu sterben und am Jüngstentage neu gemacht zu werden, nach Anzeigung des Sacraments, wie gesagt ist. Das nimmt Gott auf von dir und läßt dich taufen und hebt von Stund an dich neu zu machen, geußt dir ein seine Gnade und heil. Geist, der anfähet die Natur und Sünde zu tödten, und bereitet zum Sterben und Auferstehen am Jüngstentage. Zum andern verbindest du dich also zu bleiben, und immer mehr und mehr zu tödten deine Sünde, dieweil du lebst, bis in den Tod, so nimmt dasselbe Gott auf und übet dich dein lebenlang mit vielen guten Werken und mancherlei Leiden, damit er thut, das du begehret hast in der Taufe, d. i. daß du willst der Sünde los werden, sterben und neu auferstehen am Jüngstentage, und also die Taufe vollbringen. U. s. w."

Der Bund, den Gott in der Taufe mit dem Menschen schließt, setzt also auf Seiten des Menschen ein Begehren nach dem,

was die Taufe bedeutet, und ein Sichverbinden des Menschen zu demselben voraus. Dadurch nun, wie leicht erhellt, tritt das Ganze in ein ganz neues Licht. Was aber L. so von dem Bunde in der Taufe überhaupt sagt, das gilt auch von der Kindertaufe. Der Glaube vor der Taufe, als suchender, begehrender Glaube in den Kindern, die zur Taufe gebracht werden, gewinnt dabei eine neue Bedeutung. Man darf daher die Gnade, die Gott, wie L. in scholastischer Weise sagt, auf seinen in der Taufe geschlossenen Bund hin „von Stund an" dem Getauften „eingießt", nicht mit dem vor der Taufe in den Kindern gewirkten Glauben verwechseln, in welchem das durch die Taufe bedeutete Werk begehrt wird.

Durch die Art, wie die Gnadenwirkung der Taufe gefaßt war, war es begründet, daß dieselbe nicht auf die Mittheilung eines besonderen Gnadenguts, etwa der Sündenvergebung, sondern auf das Ganze der anfänglich zu wirkenden Wiedergeburt bezogen wurde. Der durch die Taufe begründete Anfang des neuen Lebens wird bestimmt zugleich als Anfang des subjectiven Reinwerdens, also der Heiligung durch Wirkung der „eingegossenen Gnade und heil. Geistes" gefaßt. Die Mittheilung der Sündenvergebung tritt im Aufbau der Lehre von der Taufe und ihrer Wirkung zunächst durchaus nicht mit besonderer Bedeutung hervor. Das geschieht jedoch im weiteren Verfolg der Betrachtungen von den bezeichneten Ausgangspunkten aus, und zwar gemäß der Bedeutung, welche nach den bereits feststehenden evangelischen Lehrgedanken L.'s über die innere Ordnung der Wiedergeburt der Mittheilung der Sündenvergebung auch in der anfänglichen Begründung des Ganzen des neuen Lebens zukommen mußte. Es versteht sich, daß dabei denn auch die Mängel sich wieder werden geltend machen müssen, welche damals der Lehre L.'s von der inneren Ordnung der Wiedergeburt noch anhafteten.

Wie L. weiter ausführt, wird durch das „anhebende" Werk Gottes in der Taufe die subjective Heiligung nur angefangen,

aber keineswegs vollendet, dagegen ist die Sündenvergebung, die uns in der Taufe gegeben wird, von Anfang an die vollkommene, die keiner weiteren Entwickelung oder Ergänzung bedarf. Ist unsere wesentliche Reinheit, wie sie durch die Taufe anfänglich gewirkt wird, wegen der immer noch zurückbleibenden Erbsünde eine unvollkommene, so ist doch unsere Reinheit, insofern uns wegen der uns in der Taufe geschenkten Vergebung der Sünden keine Sünde mehr zugerechnet wird, eine durchaus vollkommene.

„Dieweil nun solch dein Verbinden mit Gott stehet, thut dir Gott wieder die Gnade und verbindet sich dir, er wolle dir die Sünden nicht zurechnen, die nach der Taufe in deiner Natur sind, will sie nicht ansehen, noch dich darum verdammen. Läßt ihm daran genügen, und hat ein Wohlgefallen, daß du in steter Uebung und Begierde seyst, dieselben zu tödten und mit deinem Streben ihr los zu werden. Derhalben, ob sich wohl böse Gedanken und Begierden regen, ja ob du auch zuweilen sündigest und fällst, so du doch wieder aufstehest und in den Bund trittst, so sind sie in Kraft des Sacraments und Verbündniß schon dahin, als St. Paulus Röm. 8 sagt: Es verdammet die natürliche, sündliche böse Neigung keinen, der an Christum gläubet, und derselbigen nicht folget noch darein verwilliget. Und St. Johannes in seiner Epistel spricht: Und ob Jemand fiele in Sünde, so haben wir einen Fürsprecher bei Gott, Jesum Christum, der eine Vergebung worden ist unserer Sünde. Dasselbige geschiehet alles in der Taufe, da wird uns Christus gegeben u. s. w."

L. beruft sich dafür auch auf Aug., auf dessen „feinen" Spruch: „die Sünde wird in der Taufe ganz vergeben, nicht also, daß sie nicht mehr da sei, sondern daß sie nicht zugerechnet wird." An den Standpunkt der Lehre Aug.'s erinnert es auch, wenn L. auch hier die Nichtzurechnung der nachbleibenden Sünde mit Beziehung auf die stete Uebung und Begierde, die Sünde zu tödten, von Gott geschehen läßt, — jene das Verhältniß zwischen Rechtfertigung und Heiligung verdunkelnde Fassung, die uns bereits bekannt ist und die uns auch im weiteren Verfolg des Sermons wieder entgegentreten wird. Doch hat bereits die evangelische Lehrentwickelung L.'s die Lehre Aug.'s von der Sündenvergebung der Taufe in einem sehr wichtigen Punkte

weit hinter sich gelassen, ohne daß sich L., wie seine unbefangene Bezugnahme auf einen allerdings nicht entscheidenden Ausspruch Aug.'s beweist, des so wichtigen Dissensus in diesem Punkte bewußt geworden wäre. Hatte Aug. die Sündenvergebung der Taufe allein auf die Schuld der Erbsünde und der Sünden vor der Taufe bezogen und dadurch der falschen Lehre von der Pönitenz Raum gegeben, so ist L. jene Beschränkung fremd, er bezieht die Sündenvergebung der Taufe unmittelbar auch auf die Sünden nach der Taufe, wenn man nur nicht in sie einwilligt oder unbußfertig darin verharrt.

„Derhalben soll Niemand erschrecken, ob er fühlt böse Lust oder Liebe, auch nicht verzagen, ob er schon fället, sondern an seine Taufe gedenken und sich derselben fröhlich trösten, daß sich da Gott verbunden hat, ihm seine Sünden zu tödten und nicht zur Verdammniß zu rechnen, so er nicht darein williget oder nicht darinnen bleibet. Auch soll man dieselben wüthenden Gedanken oder Begierden, ja auch das Fallen nicht annehmen zum Verzagen, sondern als eine Vermahnung von Gott, daß der Mensch an seine Taufe gedenke, was er da geredt hat, daß er anrufe Gottes Gnaden und sich übe zu streiten wider die Sünde u. s. w.

Diese Bedeutung und „Kraft" der in der Taufe zugesicherten, auf die Sünden der Getauften bis ans Ende sich erstreckenden Sündenvergebung betont L. besonders da, wo er von dem dritten Stück des Sacraments, vom Glauben handelt. Ueberhaupt machen sich da die evangelischen Lehrgedanken L.'s in vollster Kraft geltend. Denn da handelt L. nicht von dem Glauben, wie er der Taufe vorhergeht oder durch die Taufe gewirkt wird, sondern von dem gewissen Glauben, wie er fortdauernd im Leben der Getauften als gewisser Glaube der Taufe, an das durch die Taufe Gegebene, Begründete, den Segen der Taufe zum Heil festhalten muß.

Indem L. zu diesem dritten Stücke, dem rechten Gebrauch im Glauben, übergeht, faßt er noch einmal zusammen, was die Taufe als Gnadenmittel ist und wirkt:

„Hie ist nu das dritte Stück des Sacraments zu handeln, d. i. der Glaube, d. i., daß man festiglich gläube, wie das Sacrament nicht allein bedeutet den Tod und Auferstehung am jüngsten Tage, durch welche der

Mensch neu werde ewiglich ohne Sünde zu leben; sondern daß es auch gewißlich dasselbe anhebe und wirke, und uns mit Gott verbindet, daß wir wollen bis in den Tod die Sünde tödten und wider sie streiten, und er wiederumb uns wolle zu gut halten, und gnädig mit uns handeln, nicht richten nach der Schärfe, daß wir ohne Sünde nicht sind in diesem Leben, bis daß wir rein werden durch den Tod. Also verstehestu, wie ein Mensch unschuldig, rein, ohne Sünde wird in der Taufe, und doch bleibet voll viel böser Neigung, daß er nicht anders rein heißt, denn daß er angefangen ist rein zu werden, und derselben Reinigkeit ein Zeichen und Bund hat, und je mehr rein werden soll. Um welches willen ihm Gott seine nachstellige Unreinigkeit nicht rechnen will, und also mehr durch Gottes gnädiges Rechnen, denn seines Wesens halben rein ist. Wie der Prophet sagt, Ps. 32: „Selig sind die, denen ihre Sünden vergeben sind, selig ist der Mensch, dem Gott seine Sünde nicht zurechnet." Dieser Glaube ist der allernöthigste, denn er ist der Grund alles Trostes, wer den nicht hat, der muß verzweifeln in Sünden. Denn die Sünde, die nach der Taufe bleibet, machet, daß alle Werke nicht rein sind vor Gott. Derhalben muß man gar keck und frei an die Taufe sich halten und sie halten gegen alle Sünde und Erschrecken des Gewissens und sagen demüthiglich: Ich weiß gar wohl, daß ich kein rein Werk habe, aber ich bin ja getauft, durch welche mir Gott, der nicht lügen kann, sich verbunden hat, meine Sünde mir nicht zuzurechnen, sondern zu tödten und vertilgen."

So ist die Gnadenwirkung der Taufe in die engste Beziehung zu dem der Gnade Gottes in der Sündenvergebung gewissen Glauben gesetzt, welcher von L. als der Mittelpunkt der Heils- und Wiedergeburtsordnung erfaßt war. Auch hier steht wieder hell in der Mitte der der Gnade in der Sündenvergebung gewisse Glaube, als „der allernöthigste", weil er der Grund alles Trostes ist und weil man ohne ihn in den Sünden verzweifeln muß. Allein übersehen darf man doch nicht, daß auch hier das Nichtzurechnen der Sünden noch keineswegs in evangelisch reiner Weise gefaßt ist. Als Grund davon, daß nach Gottes Verbündniß mit dem Menschen in der Taufe den Getauften die nachbleibende Sünde nicht zugerechnet werden soll, wird nicht das alleinige Verdienst Christi, sondern das angegeben, daß der Mensch angefangen ist rein zu werden. In Verbindung mit dem Satze von dem der Sündenvergebung gewissen Glauben tritt also auch der von L. damals noch nicht über-

wundene Mangel in der Vermischung zwischen Rechtfertigung und Heiligung wieder auf. Das „allein aus Gnaden" gilt daher von dem neuen Leben nur in dem Sinn, daß durch die Gnade — also um Christi willen — auch jene angefangene wesentliche Reinheit gewirkt wird, um derenwillen dann Gott in Gnaden auch die nachbleibende Sünde nicht zurechnen will. L. fügt zu den eben angeführten Sätzen sofort das Folgende hinzu:

„Also verstehen wir nun, daß unsere Unschuld von der Taufe ganz und gar der göttlichen Barmherzigkeit halben also heißt, die solchs angefangen, und mit der Sünd Geduld trägt, und uns achtet, als wären wir ohn Sünd. Daher verstehet man auch, warumb die Christen heißen in der Schrift die Kinder der Barmherzigkeit, ein Volk der Gnaden, und Menschen des gütigen Willens Gottes; darumb, daß sie angefangen durch die Tauf rein zu werden, und durch Gottes Barmherzigkeit mit der übrigen Sünd nit verdampt werden, bis sie durch den Tod und am jüngsten Tage ganz rein werden, wie die Tauf mit ihrem Zeichen ausweiset."

Während nun L. einerseits hervorhebt, daß Denen, welche nicht beständig mit der Sünde streiten „mit viel Uebungen, Werken und Leiden" und zuletzt „mit Sterben" tödten, die Sünden nicht nachgelassen werden, „darumb, daß sie der Tauf und ihrem Verbinden nicht Folg thun, und hindern das angefangene Werk Gottes und der Tauf;" richtet er sich andererseits auf Grund des Satzes, daß durch die Taufe die Nichtzurechnung der Sünden für die Getauften feststehe, gegen Diejenigen, „die da meinen ihr Sünd mit Genugthuung tilgen und ablegen" zu wollen. Er sagt von ihnen, daß sie der Taufe nicht mehr achten, „gleich als hätten sie der nit mehr bedurft, denn daß sie herausgehaben sein; wissen nit, daß sie durch das ganz Leben bis in den Tod, ja am jüngsten Tage Kraft hat, wie droben gesagt."

„Darumb meinen sie etwas anders zu finden, die Sünd zu vertilgen, nämlich die Werk, und machen also ihn selbs und allen andern böse, erschrockne, unsichere Gewissen, Verzagung am Tod, und wissen nicht, wie sie mit Gott dran sind, achten's, die Tauf sei nun durch die Sünde verloren, und nit mehr nütz."

Da tritt L. bestimmt der früheren Lehre entgegen, wonach die

Sündenvergebung der Taufe sich nur auf die von der Taufe vorgefundene Sünde beziehen soll. Er macht dagegen den gewissen Glauben an die von Gott geschenkte Sündenvergebung als die Seele des neuen Lebens geltend, indem er denselben als Glaube an die in der Taufe dem Menschen zugesprochene Sündenvergebung faßt. Er warnt vor dem Irrthum, als müsse der Mensch, wenn er nach der Taufe falle, nun auf anderem Wege die Vergebung für solche Sünden suchen, weil ihm da die Taufe nichts nütze.

„Da hüt dich vor beileib. Dann, wie gesagt, ist jemand in Sünd gefallen, so gedenk er am stärksten an sein Tauf, wie sich Gott daselbst mit ihm verbunden hat, all Sünd zu vergeben, so er wider sie fechten will bis in den Tod. Auf dieselbig Wahrheit und Verbindung Gottes muß man sich fröhlich erwägen, so gehet die Tauf wieder in ihrem Werk und Kraft; so wird das Herz wieder zufrieden und fröhlich: nit in seinem Werk oder Genugthuung, sondern in Gottes Barmherzigkeit, die ihm in der Tauf zugesagt ist, ewigklich zu halten."

So kommt es denn, wenn man in dem neuen Leben der Kinder Gottes beharren will, vor Allem darauf an, daß man diesen Glauben der Taufe festhalte.

„Und an dem Glauben muß man also fest halten, daß, ob auch alle Creaturen und alle Sünd einen überfielen, er dannocht daran hange. Angesehen, daß, wer sich davon läßt bringen, der machet Gott zu einem Lugner, in seinem Verbinden am Sacrament der Tauf." „Den Glauben ficht der Teufel am meisten an; wenn er den umbstoßt, so hat er gewunnen. Dann auch das Sacrament der Buß (davon gesagt ist) seinen Grund an diesem Sacrament hat, dieweil allein denen die Sünd vergeben werden, die getauft sein, d. i. denen Gott zugesagt hat Sünd vergeben: also daß der Buß Sacrament erneuert und wieder anzeigt der Tauf Sacrament, als spräch der Priester in der Absolution: sieh, Gott hat dir dein Sünd jetz vergeben, wie er dir vorhin in der Tauf zugesagt, und mir jetz befohlen in Kraft der Schlüssel, und kumpst nun wieder in der Taufe Werk und Wesen, glaubst du, so hast du, zweifelst du, so bist du verloren. Also finden wir, daß die Tauf durch Sünd wird wohl verhindert an ihrem Werk, d. i. Vergebung und Tödtung der Sünd; aber allein durch den Unglauben ihres Werks wird sie zunichte. Und der Glaub bringt herwieder (d. h. beseitigt) dieselben Hindernuß ihres Werks. Also gar liegt alles am Glauben."

Noch einmal scheidet L. auf Grund dieser Sätze zwischen

der Rechtfertigung durch die Sündenvergebung und der Reinwerdung von der Sünde durch den Heiligungsproceß.

„Und wenn ich sollt klärlich sagen, so ist es ein ander Ding, die Sünd vergeben, und die Sünd abzulegen oder auszutreiben. Die Vergebung der Sünd erlangt der Glaub, ob sie wohl nit ganz ausgetrieben seind; aber die Sünd austreiben, ist Uebung wider die Sünd, und zuletzt sterben; da gehet die Sünd ganz unter. Es ist aber alle beide der Tauf Werk. Also schreibt der Apostel zun Ebräern (Cap. 12, 1), die doch tauft waren, und ihre Sünd vergeben, sie sollen die Sünd ablegen, die ihn anliegt. Dann dieweil ich glaub, daß mir Gott die Sünd nicht rechnen will, so ist die Tauf kräftig, und seind die Sünd vergeben, ob sie wohl noch da bleiben, eins großen Theils. Darnach folget das Austreiben, durch Leiden und Sterben u. s. w. Das ist der Artikel, den wir bekennen: ich glaub in den heil. Geist, Vergebung der Sünd u. s. w. Da wird die Tauf sonderlich berührt, in welcher die Vergebung geschicht, durch Gottes Verbinden mit uns; darumb muß man nit zweifeln an derselben Vergebung."

Auch in diesen Sätzen wird jedoch nichts ausgesprochen, wodurch der Mangel beseitigt würde, welcher der Lehre L.'s damals noch anhaftete; es ist auch durch diese Sätze das falsche Herzuziehen der angefangenen wesentlichen Gerechtigkeit als Mitgrund des durch die Taufe zugesagten Nichtzurechnenwollens der nachgebliebenen Sünde nicht beseitigt.

Wir fügen nur noch die Schlußworte des Sermons hinzu:

„Dabei sollen wir uns aber auch fürsehen, daß nit ein falsche Sicherheit da einreiße und sprech bei ihr selbs: ist es so gnädig und groß Ding umb die Tauf, daß uns Gott die Sünd nit rechnen will, und sobald wir wiederkommen von der Sünd, all Ding schlecht seind in Kraft der Tauf: so will ich dieweil leben, und thun meines Willens, und hernachmals oder am Sterben an mein Tauf gedenken, und Gott seines Bunds vermahnen, und dann meiner Tauf gnug thun. Ja freilich ist es also groß umb die Tauf, daß, wenn du wiederkummst von Sünden, und der Tauf Bund anrufest, dein Sünd vergeben seind. Sieh aber zu, wenn du frevenlich und muthwillig sündest auf die Gnad, daß dich das Gericht nit ergreif, und deinem Wiederkummen zuvor komme, und ob du dann schon wöllest glauben in die Tauf oder vertranen, daß durch Gottes Verhängen dein Anfechtung so groß werde, daß der Glaub nit bestehen möge. Wann so die schwerlich bleiben, die nit sunden, oder je aus lauter Gebrechlichkeit fallen; wo will dein Frevel bleiben, der die Gnad versucht und verspottet hat? (1. Petr. 4, 18.) Darumb laßt uns mit Sorgen und Forchten wandern, daß wir die Reichthumb göttlicher

Gnaden mögen mit einem festen Glauben behalten, und seiner Barmherzligkeit fröhlich danken, immer und ewigklich, Amen!" —

Von vorreformatorischen, sehr ungenügenden Bestimmungen über das Wesen des Sacraments ausgehend, gelangt der Sermon zu Sätzen über die Taufe, die wesentlich über alles Frühere hinausgreifen und uns in den bleibenden Mittelpunkt der neuen evangelischen Lehre stellen. Am Schluß des Sermons tritt uns als Object des den Segen der Taufe festhaltenden Glaubens die in der Taufe geschehene Zusage der Sündenvergebung entgegen. Es ist bekannt, wie eben die Zusage der Sündenvergebung seit 1520 in den Mittelpunkt der evangelischen Lehre vom Wesen der Sacramente tritt. Allerdings beschränkt sich nach L. der Gnadeninhalt der Taufe nicht auf die Zusage der Sündenvergebung. Sünde vergeben und Sünde ablegen ist nach einer oben angeführten Stelle des Sermons alles beides der Taufe Werk. Durch die Taufe, in welcher Gott die Vergebung der Sünden zusagt, wird auch die angefangene wesentliche Reinheit gewirkt und der Heil. Geist gegeben (eingegossen).

Suchen wir uns die dogmengeschichtliche Stellung der Lehre L.'s im Sermon von der Taufe bestimmter klar zu machen, so ist schon im Obigen darauf hingewiesen, wie die Ausgangspunkte der Lehraufstellung in dieser Schrift noch die der vorreformatorischen Sacramentslehre waren. Dieser vorreformatorischen Sacramentslehre gehörte es an, wenn L. einseitig das Zeichen als das betrachtete, was das Sacrament als solches ist, und davon die dadurch bezeichnete Gnade unterschied. Der evangelische Begriff vom Wesen des Sacraments, daß dasselbe aus zwei Stücken, Wort und Zeichen, bestehe, ist noch nicht gefunden. Die Folge davon war, wie gezeigt ist, daß die der Taufe zugeschriebene Gnadenwirkung nicht als in dem Wesen der Taufe begründet erfaßt werden konnte, daß zwischen Wesen und Wirkung des Taufsacraments ein unvermittelter Hiatus bestand. Es ist jedoch beachtenswerth, in welches Verhältniß L.

von Anfang an zu der Lehre Aug.'s und zur scholastischen Lehre trat, indem er in seinen Ausgangspunkten an dieselbe anknüpfte. Auch Aug. hatte zwischen der symbolischen Bedeutung des Zeichens der Taufe und der durch sie sich vollziehenden Gnadenwirkung unterschieden. Aber wenn nach Aug. die symbolische Bedeutung auf das ging, was zur Taufe noch hinzukommen müsse, nämlich die conversio, von deren Hervorbringung aber die Gnadenwirkung der Taufe aufs Bestimmteste ausgeschlossen wurde, so reicht zwar auch nach L. die symbolische Bedeutung der Taufe weit über das hinaus, was durch die Taufe selbst unmittelbar im Menschen gewirkt wird, indem sie sowohl das Ganze des Werks Gottes am Menschen bis ans Ende wie der Pflicht des Menschen umfaßt; allein zugleich bezog er doch die durch die Taufe sich vollziehende Wirkung auf eben dieses symbolisch angezeigte Ganze selbst, indem er lehrte, daß die Taufe den wirklichen Anfang dieses Ganzen nach allen seinen Beziehungen wirklich begründe. L. stimmt darin, abweichend von Aug., mit der Scholastik überein, die das Sacrament als signum gratiae efficax fassend durch die Taufe auch die conversio selbst durch Eingießung der Gnade und des Heil. Geistes anfänglich gewirkt dachte. Freilich in der näheren Fassung dessen, was die Gnade durch die Taufe wirkt, indem sie durch dieselbe den begründenden Anfang des neuen Lebens, die Wiedergeburt (conversio), wirkt, beharrt L. nicht in den Linien der scholastischen Lehre, sondern da gewinnen, dogmatisch neu gestaltend, die evangelischen Lehrgedanken über den ordo salutis unmittelbare Kraft. Indem die Gnadenwirkung der Taufe in Beziehung zu dem der Gnade gewissen Glauben gesetzt wird, welcher die Seele des neuen Lebens ist, und damit in Betreff des objectiven Gnadeninhalts der Taufe ein vorschlagendes Gewicht auf das fiel, wodurch der Glaube sacramentlich gewiß gemacht wird, also auf die Zusage der Gnade von Seiten Gottes in der Taufe, hatte die Lehre von der Taufe ihr neues, im Zusammenhange der evangelischen Lehr-

gedanken gefordertes Centrum gefunden, zu dem nun alle anderen Momente in die richtige Beziehung treten müssen.

Von epochemachender Bedeutung war es, daß L. die Gnadenwirkung des Sacraments im Unterschiede von der symbolischen Bedeutung desselben keineswegs auf das einschränkte, was durch die Taufe im Menschen einmal gewirkt ist, daß er vielmehr die Gnadenwirkung der Taufe, ihren Gnadeninhalt, unter den Gesichtspunkt der Bundschließung Gottes mit dem Menschen stellte. Eben darin tritt uns der wesentliche Kern der evangelischen Lehre von der Taufe entgegen. So geht die Taufe mit ihrer Gnadenbedeutung zugleich auf das Ganze des neuen Lebens, reicht mit „Wesen und Kraft" durch das ganze Leben des Wiedergeborenen bis ans Ende hindurch. Die Gnadenbedeutung der Taufe besteht nicht in dieser oder jener einzelnen Gnadenwirkung, sondern darin liegt sie, daß sich Gott, der dreieinige Gott des Heils, dem Menschen verbindet, womit denn zugleich von Gott her Alles, was zum Heil nothwendig ist, dem Menschen gehört und gewiß ist, sei es, daß es sogleich zur anfänglichen Begründung des neuen Lebens wirklich gegeben werden muß und gegeben werden kann, sei es, daß es als ein solches, das Gott geben und thun will, von Gott zugesagt ist. Denn eben aus dem Verbinden Gottes mit dem Menschen folgt beides, daß er als der dem Menschen verbundene Gott des Heils sofort sich erweist, gebend und wirkend, wie es zum „Anheben" des Heilswerks gefordert ist, und daß er sich dem Menschen versprochen hat, alles das bis ans Ende zu geben und zu wirken, was Gott geben und wirken muß, damit es zum endlichen Heil des Menschen komme.

Besonders ist darauf zu achten, wie mit diesem Satze von der Bundschließung Gottes mit dem Menschen in der Taufe die antiprädestinatianische Tendenz in L.'s Lehrentwickelung begründet ist. Derselbe Gedanke, der in den Beschlüssen der Synode zu Oranges den Prädestinatianismus durchbrach, daß nämlich den Getauften die zum Heil nothwendige Gnade

nicht fehlen werde, ist mit dem Satze von der Bundschließung Gottes mit dem Menschen in der Taufe über L.'s Lehrentwickelung mächtig geworden. Und antiprädestinatianisch ist sofort das Gepräge der auf diesen Satz von der Taufe gegründeten Betrachtungen. Auch durch die Sünde, in die der Getaufte fällt, ist Wesen und Kraft der Taufe für ihn noch nicht vernichtet; durch die Taufe steht es trotzdem für ihn fest, daß Gott ihm die Sünde nicht zurechnen will, wenn er nur im Glauben an die Kraft der Taufe, der das Herz wieder zufrieden und fröhlich macht, umkehrt und nicht aufhört, mit der Sünde zu streiten. Wohl kann der Mensch, durch den Unglauben, des Segens der Taufe verlustig gehen, allein es ist das die Schuld des Menschen. Es tritt das sehr bestimmt in den Worten hervor, womit der Sermon schließt. Da wird (freilich in einer an den Irrthum des pietistischen Terminismus erinnernden Weise) hervorgehoben, daß durch Gottes G e r i c h t über freventliches Sündigen auf die durch die Taufe gewisse Gnade hin zur Strafe „verhängt" werden könne, daß der Glaube, obwohl man auf die Taufe das Vertrauen setzen wolle, doch zu einem unmöglichen (subjectiv) für den Menschen werde. L.'s Voraussetzung ist also die, daß Jemand in dem Taufbunde wirklich gestanden haben könne, so daß also Gott mit seiner Gnade bis ans Ende ihm verbunden gewesen sei, und daß er doch durch seine von Gott gerichtete Sünde und seinen Unglauben, also durch seine Schuld daraus fallen und endlich verloren gehen könne. Dadurch aber ist, wie Aug.'s Lehre vom donum perseverantiae beseitigt, so überhaupt, aus Gründen, die wir bereits früher entwickelt haben, der Prädestinatianismus im Princip durchbrochen, dagegen die antiprädestinatianische Auffassung zur Geltung gekommen, trotzdem daß festgehalten ist, daß der Mensch aus eigener natürlicher Kraft nichts zum Guten vermag, sondern daß die Freiheit zum Guten, das neue Leben nach seiner Entstehung allein auf der Ursachlichkeit der Gnade ruht.

Allein — und es kommt sehr viel darauf an, daß das

nicht übersehen werde — die so begründete, in die Lehrentwickelung L.'s eingetretene antiprädestinatianische Tendenz ist noch keineswegs rein durchgeführt. In einem wichtigen Punkte ist die Lehre von der Taufe im Sermon dem Prädestinatianismus noch offen. L. hält auch jetzt noch den Satz von der fides ante sacramentum auch in Beziehung auf die Taufe fest.

L. fordert bei der Taufe auf Seiten des zu Taufenden den begehrenden Glauben, das Begehren nach dem durch die Taufe bedeuteten Werke. Er faßt den in der Taufe geschlossenen Bund nicht bloß unter dem Gesichtspunkte des Sich-Verbindens Gottes gegen den Menschen, sondern als ein gegenseitiges Verbündniß zwischen beiden Theilen. Und zwar ist dabei die Fassung diese, daß Gott das Begehren des Menschen, mit der Sünde zu sterben und die Sünde immer mehr zu tödten, aufnimmt und, darauf hin, den Menschen taufen läßt und von Stund an anhebt, ihn neu zu machen, ihm seine Gnade und den Heil. Geist einzugießen. Also davon, ob dieses Begehren da ist, hängt das Zustandekommen des Verbündnisses in der Taufe ab. Wie nun aber, wenn dieser begehrende Glaube vor der Taufe, der ja nach L. ebenfalls durch die Gnade und zwar durch das bei der Taufe gesprochene Wort gewirkt wird, dessen Eingießung durch die Gnade aber unterschieden ist von dem, was Gott auf Grund des Bundes in der Taufe „von Stund an" thut, — wie, wenn dieser der Taufe vorhergehende Glaube nicht vor dem sacramentlichen Vollzug der Taufe von Gott gewirkt ist, wenn derselbe nicht in allen Täuflingen, sondern nur in denjenigen gewirkt würde, die prädestinirt sind? Jedenfalls, wenn doch das Bündniß, das Gott in der Taufe mit dem Menschen schließt, nach seinem Zustandekommen davon abhängt, daß der begehrende Glaube vorher da ist, so wird man aus der Taufe unmittelbar keinen Schluß auf das Vorhandensein dessen machen können, was zum rechten Empfang derselben vorausgesetzt wird.

Das ganze System der Lehre L.'s steht an diesem Punkte dem Prädestinatianismus noch offen.

Freilich, die antiprädestinatianischen Sätze über „Wesen und Kraft" des in der Taufe geschlossenen Bundes Gottes mit dem Menschen stehen im Gegensatze gegen die prädestinatianische Auffassung über die Entstehung der fides *vor* der Taufe durch das Wirken der Taufe und fordern unmittelbar den Ausschluß einer solchen prädestinatianischen Auffassung. Denn wenn es prädestinatianisch unsicher wäre, ob die fides ante sacramentum als durch die Gnade gewirkte da war, und somit also auch unsicher, ob das Verbündniß zwischen Gott und dem Menschen wirklich zu Stande gekommen ist, wie würde sich dann überhaupt Jemand auf die Taufe sicher stützen können? Was soll es dann für einen Sinn haben, wenn L. sagt, der mache Gott zum *Lügner*, welcher nicht gewiß glaube, was Gott, der nicht lügen kann, in der Taufe zugesagt habe? Damit die Zusage Gottes in der Taufe, wie es sein soll, für den Glauben fest stehe, wird also angenommen werden müssen, daß, wo die Taufe eintritt, Gott auch das wirke, was als von ihm gewirkt der Taufe vorausgehen muß. Und so hatte denn auch L. bereits in den *Resolutionen* zu den Thesen über den Ablaß den Satz ausgesprochen, der Mensch, wenn er zum gewissen Glauben gelange, müsse auch glauben, daß er ante baptismum geglaubt habe, daß also vor der Taufe in ihm durch Gottes Gnade der Glaube gewirkt gewesen sei, den der heilskräftige Vollzug der Taufe im Menschen voraussetzt. Und das wird nicht bloß in Betreff Derer, die in der Kindheit getauft sind, der Fall sein müssen. Auch Die, welche als Erwachsene getauft sind, würden keine feste Zuversicht im Glauben an ihre Taufe gewinnen können, wenn sie anders, als durch den Glauben, gewiß sein müßten, daß sie im Glauben die Taufe empfangen haben. Denn auch wenn der Erwachsene beim Empfang der Taufe im Glauben zu stehen gemeint hat, könnte doch sein Glaube ein falscher Scheinglaube gewesen sein,

der ihn selbst getäuscht hätte. Zu einem gewissen Wissen darüber, ob der Glaube, der rechte Glaube, wirklich in uns ist, kann man ja auf subjectivem Wege nicht gelangen, wie das durch die Geschichte des Calvinismus und des Baptismus bestimmt genug erwiesen ist. Also auch Die, die als Erwachsene auf den die Taufe begehrenden Glauben hin getauft sind, werden nur glauben können und nur glauben müssen, daß der Glaube als von der Gnade gewirkter wirklich in ihnen war, und an seiner Stelle nicht etwa eine bloße subjective Täuschung. Ja, aus diesem Zusammenhange wird es erst recht klar, wie L. sich in Betreff dieses Punktes wegen der Kindertaufe in geringerer Verlegenheit befand, als wegen der Taufe der Erwachsenen. Beruht die Gewißheit, daß die fides vor der Taufe als von Gott gewirkte da war, allein auf dem Glauben, daß Gott, wo die Taufe rite vollzogen wird, auch wirkt, was als von ihm gewirkt der Taufe vorangehen muß, so kann man sich diesem Glauben viel sicherer hingeben in Beziehung auf die Kinder, in denen die persönliche Selbsterfassung in dem Sündenleben dem Wirken der Gnade noch nicht als Hinderniß entgegensteht, als in den Erwachsenen, wo dies der Fall ist, und wo also der Glaube, daß Gott in Jedem, der als Erwachsener getauft wird, wirklich die fides vor der Taufe wirke, als nothwendige Voraussetzung den Gedanken des unwiderstehlichen Wirkens der Gnade in sich schließen würde. In der That, durch den Satz von der fides ante baptismum wird mehr noch die Taufe der Erwachsenen als die der Kinder in Frage gestellt.

Von wie großer Bedeutung es aber auch ist, daß die in den Sätzen über die Taufe, über die Zusage Gottes in der Taufe, liegende antiprädestinatianische Tendenz als die prädominirende in L.'s Lehrentwickelung sich darin erweist, daß sie in die Gewißheit des Glaubens an die Zusage der Taufe auch die Gewißheit aufnehmen läßt, daß Gott gewirkt habe, was von dem heilskräftigen Vollzug der Taufe als vor der Taufe von

Gott gewirkt vorausgesetzt wird; — man wird sich doch auf der andern Seite nicht verbergen können, daß das Alles in der damaligen Lehre L.'s seine sichere Begründung und Durchführung noch nicht gefunden hatte. Die Sachlage ist doch nur die, daß das von der Taufe Gelehrte innerlich hohl wird, *wenn* der Prädestinatianismus nicht ausgeschlossen ist, daß also die Sätze von der Taufe die Ueberwindung des Prädestinatianismus *fordern*. Aber erreicht ist das, was so von der Lehre von der Taufe aus gefordert wird, noch keineswegs: die Lehre von der Taufe selbst ist noch nicht einmal gegen den Prädestinatianismus sicher gestellt, geschweige denn, daß dieser in seinen eigenen Sätzen bereits überwunden wäre.

Die Gnadenwirkung der Taufe, ihr Gnadeninhalt überhaupt, war doch so gefaßt, daß daraus die Gewißheit in Betreff des von der Gnade *vor* der Taufe gewirkten Glaubens nicht gefolgert werden konnte. Im Gegentheil, nach der damaligen Fassung der Bundschließung zwischen Gott und Mensch in der Taufe, hing der wirkliche Vollzug dieser Bundschließung davon ab, daß der von der Gnade gewirkte *begehrende* Glaube vorher da war. Daß die fides ante baptismum von Gott gewirkt gewesen sei, wird erst der gewissen fides *nach* der Taufe gewiß, die der Zusage Gottes in der Taufe nur gewiß werden kann, indem sie — nach L.'s damaligen Fassungen — zugleich dessen gewiß wird, daß durch Gottes Gnade bei der Taufe das wirklich gewirkt gewesen sei, was der wirkliche Vollzug der Bundschließung in der Taufe voraussetzt. Nicht als durch den Vollzug der *Taufe* als solcher gewiß, sondern als nothwendiges Postulat des der Taufverheißung gewiß werdenden Glaubens tritt die Gewißheit in Betreff der fides ante baptismum auf. Sie tritt auf, nicht weil sie aus dem durch den Vollzug der Taufe selbst von Gott her für den Menschen Feststehenden folgte, sondern weil ohne sie der Glaube an die Bundesverheißung der Taufe nicht entstehen könnte. Die fides ante baptismum ist ja auch nicht gewirkt durch die Gnadenwirkung

der Taufe als solcher. Die Eingießung dieser fides ante baptismum ist unterschieden von der Eingießung der Gnade und des Heiligen Geistes auf Grund der Taufe. Wenn L., bereits beherrscht von dem evangelischen Kanon, daß die Gnade nur durch die Mittel der Gnade, nicht in unmittelbarer Wirkung des Heil. Geistes im Menschen sich auswirke, den Satz aufstellt, daß durch das bei der Taufe von dem Priester gesprochene Wort Gottes die fides ante baptismum gewirkt werde, so ist das eine keineswegs aus der sacramentlichen Gnadenwirkung der Taufe selbst folgende Wirkung, sondern ist willkührlich dem Wort bei der Taufe als eine der Taufwirkung selbst fremde Wirkung beigelegt.

Und was soll das überall nun heißen, durch das Wort bei der Taufe werde die fides ante baptismum gewirkt? Das Wort, durch das die fides überhaupt im Menschen gewirkt wird, ist das Wort des Evangeliums, also die Verheißung, die Zusage der Gnade in der Sündenvergebung Gottes. Die Zusage der Gnade aber giebt Gott ja erst in der Taufe, durch die Taufe als solche, die steht ja im Mittelpunkte des sacramentlichen Gnadeninhalts der Taufe. Die fides als durch das Wort bei der Taufe gewirkte kann also nicht eine vor der Taufe, sondern erst durch die Taufe gewirkte sein, und ist dann auch nicht die begehrende fides im Unterschiede von der aneignenden. Man sieht, die fides vor der Taufe setzt ein Wirken der Gnade zum Glauben voraus, das sich nicht durch das Wort des Evangelii vollzieht. Die Annahme der fides ante baptismum beruht auf denselben Grundlagen, auf denen die damals noch der Lehre L.'s anhaftende Vermischung zwischen Rechtfertigung und Heiligung beruht, indem ja auch diese ein Gewirktwerden der neuen guten Beschaffenheit im Unterschiede von der Rechtfertigung durch die zugesprochene Sündenvergebung voraussetzt. Die Annahme von der fides vor der Taufe leidet daher auch an denselben innern Unmöglichkeiten, in welche die damals noch nicht überwundene und auch im Sermon von der

Taufe auftretende Vermischung zwischen Rechtfertigung und Heiligung leidet. Eben deshalb wird auch die dogmatische Beseitigung der fides vor der Taufe mit der Ausscheidung jener Vermischung der Rechtfertigung und Heiligung zusammenfallen müssen.

Soll das Sacrament der Taufe in sich selbst gegen die Zweifel an dem, was durch sie gegeben und vollzogen ist, sicher gestellt werden, so muß — das folgt aus dem obigen Zusammenhange — der Bund Gottes mit dem Menschen in der Taufe als ein solcher gefaßt werden, der als Bedingung für seinen wahrhaftigen und heilskräftigen Vollzug nichts im Menschen, auch nichts von der Gnade bereits in ihm Gewirktes nothwendig voraussetzt, also als ein solcher, der auf dem lauteren Erbarmen Gottes „propter solum meritum Christi" gegen den sündigen Menschen beruht. Und das fordert nicht bloß die Kindertaufe, um gewiß zu sein, sondern nicht minder auch die Taufe der Erwachsenen, da es auch da möglich ist, daß der Glaube erst nach der Taufe entsteht, und also das Taufsacrament mit seiner Gnade für den Getauften nur feststeht, wenn das Wesen der Taufe zur Wahrheit ihres Vollzugs nicht die fides ante baptismum nothwendig voraussetzt. Es bedarf wohl nur der Erwähnung, daß damit nicht dem entgegengetreten wird, daß, wie aus andern Gründen folgt, in Betreff der Erwachsenen nicht die Taufe, sondern das Wort das Gnadenmittel ist, unter dessen Wirkung sie zunächst zu stellen sind.

Diese aus dem Gesichtspunkte der Lehre von der Taufe geforderte Fassung der Taufe entspricht übrigens zugleich ganz und gar dem wahren Zusammenhange der evangelischen Lehre von der Heils- und Wiedergeburtsordnung, die erst in solcher Fassung der Taufe ihren präcisen Ausdruck findet. Wie wir oben gegen die der Lehre L.'s damals noch anhaftende Vermischung der Rechtfertigung mit der Heiligung ausgeführt haben, beruht alles Heilsthun Gottes zur Wiedergeburt des

sündigen Menschen, auf der gnädigen Zuwendung Gottes allein um der im Blut Christi geschehenen Versöhnung willen. Das ist das Erste, daß sich Gott dem Menschen in Gnaden giebt und zuwendet auf Grund der durch Christus erworbenen Sündenvergebung und zugleich indem er eben diese Vergebung der Sünden dem sündigen Menschen zueignet und zuspricht. Denn allerdings kann der Mensch die ihm geschenkte Sündenvergebung nur im Glauben zum Heil aneignen; aber auch diesen Glauben muß Gott wirken, und er kann ihn in Gnadenmittelweise nur wirken durch das die Gnade dem Menschen im Gnadengut der Sündenvergebung zusprechende, zusagende Wort. Wir sahen, daß die der Lehre L.'s noch anhaftende Vermischung der Rechtfertigung mit der Heiligung, der das Gewirktwerden eines begehrenden Glaubens vor der Taufe im Unterschiede von dem durch das Sacrament Gewirkten entspricht, deshalb sich als eine innere Unmöglichkeit erweist, weil damit ein Gewirktwerden der wesentlichen Gerechtigkeit im Menschen gesetzt wird, das sich nicht durch das die Gnade zusagende Wort vollzieht. Der Glaube also, auch als von der Gnade gewirkter, kann im Menschen nicht der Zuwendung Gottes an den Menschen, in der Gott mit der Vergebung der Sünden sich selbst als den Gott des Heils dem Menschen giebt, vorhergehen, weil er erst auf Grund der zugesprochenen Gnade in der Zusage der Sündenvergebung entstehen kann. Und wiederum setzt die Zuwendung Gottes an den sündigen Menschen in der Zusprechung der Sündenvergebung den Glauben keineswegs auf Seite des Menschen voraus, da sie vielmehr allein auf Grund des Verdienstes Christi geschieht. Die Taufe, in der von Gott her sich die alles Andere begründende gnädige Zuwendung Gottes an den Menschen vollzieht, in der in offenbarer Gnadenmittelweise Gott sich auf Grund der geschehenen Versöhnung dem Menschen als der Gott des Heils giebt und verbindet, bedarf zu ihrer vorgewirkten Voraussetzung im Menschen nichts, auch nicht den begehrenden Glauben. Sie hat ihr Wesen und ihre

Kraft in dem Sich-geben und Sich-verbinden Gottes, und das, wie es von Gott her wahrhaftig in der rite vollzogenen Taufe geschieht, stellt das damit Gesetzte und Gegebene mit göttlicher Unwandelbarkeit fest.

Es wird sonach der Glaube bei der Taufe überall nur insofern in Betracht kommen können, als er durch die Taufe gewirkt wird. Die Frage wegen der durch die Taufe gewirkten fides ist aber eine wesentlich andere, als die von der fides ante baptismum, und gehört ganz anderen Zusammenhängen an, insofern die fides als durch die Taufe gewirkte nur als Moment der durch die Taufe gewirkten Wiedergeburt in Frage kommt. Ueber den gegenwärtigen Zusammenhang greift diese Frage weit hinaus und es ist daher hier noch nicht der Ort, auf dieselbe einzugehen, um so weniger, als die nothwendigen Grundlagen für die Entscheidung derselben jetzt noch fehlen. Wir bemerken daher nur noch Folgendes. Was die antiprädestinatianische Bedeutung der Taufe betrifft, so ist es dafür gleichgültig, wie die Frage zu beantworten sein wird, ob und wie durch die Taufe der Glaube sofort gewirkt wird. Für die antiprädestinatianische Entwickelung der evangelischen Lehre liegt das Entscheidende, darin wenn das Wesen der Taufe so gefaßt ist, daß der Vollzug des Bundes Gottes mit dem Menschen zum Heil desselben unabhängig von der Beschaffenheit des Menschen vor der Taufe durch den Vollzug des Tauffacraments selbst mit göttlicher Unwandelbarkeit fest steht, so daß es zweifellos dem Getauften an dem, was Gottes ist, auf dem Wege zum Heil nicht fehlen kann.

Ueber die neuesten Erweckungen in den Vereinigten Staaten von Amerika, in Irland u. s. w.

Conferenzvortrag, in der Predigerconferenz zu Stade am 29. August 1860 gehalten

von

M. H. Schütt,

zweitem Prediger zu Neuenkirchen im Lande Hadeln.

Von den berufenen Leitern dieser geehrten Versammlung bin ich aufgefordert, einen Vortrag über die neuesten Erweckungen zu halten.

Derselbe zerfällt naturgemäß in zwei Theile: der erste wird ein kurzes geschichtliches Referat dieser Erweckungen, und der zweite die Beurtheilung derselben zu geben haben.

I.

Das geschichtliche Referat.

Das Maaß der mir gegebenen Zeit, wie der ganze Charakter dieses Vortrags gestattet nicht eine ausführliche, ins Einzelne gehende geschichtliche Darstellung. Das in vielen Zeitschriften und Tagesblättern zerstreute geschichtliche Material ist zusammengestellt in den zu Basel erschienenen zwanglosen Blättern unter dem Titel: „Mittheilungen über Erweckungen in verschiedenen Gegenden", deren erste 5 Nummern mir zur Hand sind. Ueber die große Erweckung in den Vereinigten Staaten von Amerika ist außerdem eine besondere kleine Schrift von Dr. Hahn ebenfalls zu Basel erschienen. Kurz zusammengestellt ist das geschichtliche Material in der evangelischen Kirchenzeitung vom April dieses Jahres.*)

---

*) Wir verweisen außerdem auf die Darstellung Hoyer's im 2. Hefte unserer Zeitschrift vom vorigen Jahre. D. Red.

Die neuesten Erweckungen unserer Zeit haben sich besonders in der Kirche reformirten Charakters ereignet, zuerst in den Vereinigten Staaten von Nordamerika, worauf dieselben in Irland, Schottland und England hervorgetreten sind.

Im August 1857, also zur Zeit, als die große Handelskrisis schwer drückend auf der commerciellen und industriellen Welt lag, wurden zu Newyork von einem Stadtmissionar die ersten Gebetsversammlungen angeregt, die erste wurde von 6 Personen gehalten, unter denen ein Presbyterianer, ein Congregationalist, ein holländischer Reformirter und ein Baptist waren. Die zweite umfaßte 20 und die dritte 40 Personen. Von nun an wurden diese Gebetsversammlungen, in denen Gesang, Gebet und kurze Ansprachen abwechselten und wo Jedermann kommen und gehen konnte, täglich gehalten. Der Zudrang wuchs in großartiger Weise. Es entstanden Versammlungen in allerlei Localen, nicht nur in Kirchen, sondern auch in Wirthshäusern und Theatern. Im Anfange des Jahres 1858 waren, wie berichtet wird, in Newyork allein 150 solche Versammlungen. Von Newyork aus ging diese Erweckung durch die großen Küstenstädte, und das ganze Unionsgebiet soll davon durchzogen, selbst darüber hinaus nach Canada soll sie gedrungen sein. Ueberall bei allen Gelegenheiten war, den Berichten zufolge, die Religion der beständige Gegenstand der Unterhaltung, auf der Eisenbahn, in Dampfboten, in Gasthöfen, in Staatszimmern, im Comptoir, auf der Börse. Ein Reisender, der vom Staat Ohio in den Staat Illinois reisete, versicherte, er habe den ganzen Weg entlang eine Reihe von Gebetsversammlungen gefunden. Weder die Geschäftszeit noch die Stunde der Mahlzeit hielt von dem Besuch derselben zurück.

Ihr Charakter besteht darin, daß auf ihnen weniger geredet als vielmehr gemeinsam gebetet wurde. Nicht einzelne begabte Prediger waren es, die durch die Predigt die Erweckungen hervorbrachten, vielmehr werden sie der stillen Macht des Gebets zugeschrieben, und für selbstwüchsig aus dem Volk hervorgegan-

gen gehalten, obwohl als menschliche Mitwirkung der systematische Besuch der Familien von Seiten der Mitglieder der Newyorker Sonntagsschulgesellschaft, die Bemühungen des dortigen Jünglingsvereins, sowie persönliche Besprechungen einzelner erweckter Christen mit Unbekehrten genannt werden.

Es wird ferner ihre Katholicität gerühmt, indem diese Erweckungen sich über alle christliche Denominationen, Episkopalen, Congregationalisten, Wesleyaner, Herrnhuter, Baptisten und alle möglichen Sectenabzweigungen gleichmäßig erstreckten, wie sie auch jedes Alter und jeden Stand, selbst Kinder, umfaßten. Feuerwehrleute, die als die hoffnungsloseste Klasse in christlicher Beziehung angesehen werden, Polizeiofficianten, Seeleute, Ladendiener, Eisenbahnbeamte, Buchdrucker, Rechtsgelehrte, Aerzte, Fischer, Schauspieler, Gastwirthe, Gefangene, Wettkämpfer, Kartenspieler, Zeitungsredacteure, selbst Juden — Tausende aus allerlei Volk beteten und ließen für sich beten und wurden erweckt, indem sie unter Zeichen heftiger Erschütterung ihre Sünden bekannten und die Gnade des Herrn suchten und fanden. Doch hat die Sache in Amerika einen mehr ruhigen Verlauf ohne besonders excentrische Beimischung gehabt. Durch Telegraphen u. s. w. wurden auch Erweckungen und Bekehrungen berichtet an Freunde und Verwandte in der Ferne.

Die Frucht der Heiligung wurde offenbar: Handelsleute erstatten unrechter Weise erworbenes Gut, Diebe bringen das Gestohlene zurück, Branntweinhändler geben ihren einträglichen Handel auf und selbst in der finanziellen Noth sind die Opfergaben für das Reich Gottes reichlicher, als je zuvor. Zu gleicher Zeit sollen auch auf dem Meere unter den Schiffsmannschaften, die gar keine Kunde von den Erweckungen auf dem Festlande hatten, dieselben offenbar geworden sein. Politische Zeitungen, wie religiöse Blätter, die erst die Bewegung verspotteten, sprachen nachher mit Ehrerbietung von ihr, vertheidigten ihren Charakter und berichteten über ihre Vorgänge. Vergegenwärtigen wir uns der Anschaulichkeit halber eine solche Gebets-

versammlung, die ich aus der evangelischen Kirchenzeitung mittheile. Sie wurde in Burtons Theater zu Newyork gehalten. Dies war ursprünglich eine Kirche, war aber von einer Schauspielergesellschaft gemiethet und in ein Theater verwandelt worden. Als die Erweckungen anfingen, erinnerte man sich des Vorgangs und sammelte Geld zur Wiedererwerbung und Neuweihung der frühern Kirche. Am 22. März 1858 waren zwei riesige Placate an den Thüren angeschlagen.

Auf dem einen stand zu lesen: „Letzte große und erfolgreiche Theatervorstellung bei Burton heut Abend" und auf dem andern: „Erste Gebetsversammlung in Burtons früherm Theater morgen um 12 Uhr Mittags." So geschah es. Ein Geistlicher weihete in der ersten Versammlung das Haus von Neuem. Schon vor der bestimmten Stunde war es zum Erdrücken gefüllt; die Anwesenden waren großentheils Kaufleute; 200 Damen waren gegenwärtig und 50 Geistliche. Um 12 Uhr tritt Mr. Beecher vor und spricht: Wenn hier welche sind, die nie vorher gesungen haben, so mögen sie jetzt singen, damit sie singen lernen für die lange Ewigkeit. Es wird ein Vers gesungen, dann folgen Vorlesungen eines biblischen Capitels, Gebet, mehrere kurze Ansprachen über Nothwendigkeit der Bekehrung, dann wieder Gesang. Mr. Beecher tritt mit einem Packet Zettel vor. In der Mitte des Sommers, beginnt er, kann man wohl die fallenden Blätter zählen; wenn aber der Herbst kommt, werden ihrer zu viele! So sei es auch mit dem Drängen Derer, die den heiligen Geist suchten für sich oder Nahestehende. In gewöhnlicher Zeit ließen sie sich zählen; nun aber, wo Gott sich den Seelen so außerordentlich offenbare, sei es unmöglich, alle Gesuche um Fürbitten einzeln vorzulesen. Er greift nun einige Gesuche heraus und fügt der Vorlesung eines jeden etliche Worte bei. Z. B.: Ein junger Mann bittet, für einen Bekenner zu beten, der aber noch nicht weiß, ob er gerettet ist oder nicht. „Sehr leicht möglich", fügt er hinzu; „ein Drittel aller Bekenner in Newyork wissen nicht,

ob sie gerettet sind oder nicht". Ein vierzehnjähriger Knabe bittet um Fürbitte für sich selbst. „Vierzehnjährig! in dem Alter müßte er Christo schon so nahe stehen, daß er keines Andern brauchte, um ihn heranzubringen." Ein anderer Zettel. Vier anwesende Personen bitten, des Herrn Burton im Gebet zu gedenken (dem dies Haus als Theater gehörte). Ein Herr im ersten Rang erhebt sich sofort und betet für Herrn Burton. Zahlreich schallte es dazu „Amen!" Ihm folgt eine andere Stimme aus dem Parquet und bittet, daß Gott Herrn Burton wissen lassen möge, daß es einen Gott gebe. Alle hätten ihn hier auf der Bühne gesehen, wie er die menschliche Natur nachahmte; möge er nun niederfallen am Kreuz und, den Namen Christi anrufend, um Vergebung seiner Sünden bitten. Wenige Schritte von diesem Sprecher stand Mr. Burton selbst und bezeigte große Aufregung. Ein Herr im Orchester nimmt das Wort. Er hat kaum angefangen, als man fernen Choralgesang vernimmt, und Mr. Beecher fällt ein: „Hört ihr's, Brüder? Haltet einen Augenblick an und lauschet; das ist der Gesang im ehemaligen Schenkzimmer des Theaters. Laßt uns zwei Augenblicke spenden für stilles Beten und Danken." Und einmüthig neigen sich die 3000 Köpfe, und keinen Ton vernimmt man zwei Augenblicke lang, als den Gesang im ehemaligen Schenkzimmer und das Flackern der Gaslichter im Proscenium. Mr. Beecher nimmt nach einem Gesang die Leitung wieder auf und spricht: „Jetzt möchte ich gern einige Zeugnisse von Solchen hören, die so eben für das Himmelreich geworben sind. Ich erinnere mich, wie ich nach langem Winterfrost mich jedesmal freuete, wenn das erste Rothkehlchen sang und Schwälbchen zwitscherte; denn obwohl es nur zwei kleine Vögel waren, wußte ich doch, daß ein ganzer Sommer hinter ihnen stände." Nun folgen Berichte über neuerdings stattgehabte Bekehrungen. Ein Herr im Parquet theilt mit, er habe bis 4 Uhr in seinem Comptoir zu thun. Vor 3 Tagen kommt er nach Haus und fragt seinen Sohn: „Nun, Heinrich, etwas vorgefallen heut?"

Der Sohn antwortet: „Vater, ich bin bekehrt. Um halb 9 Uhr Vormittags ward mir der Geist Gottes eröffnet. Mein Herz war so voll davon, daß ich die Thür zuschließen und rasch nach der Kirche laufen mußte." Ein junger Mensch im Parterre erzählt, daß er wie ein angebranntes Scheit aus dem Feuer errettet sei. Ein alter Mann bekennt, dies sei das erste Mal, wo er ins Theater gegangen wäre. Er sei 1798 bekehrt worden, wäre 80 Jahre alt und steuerte seinen Cours nach dem Himmel. Mr. Beecher sprach noch einige Worte zur Jugend und schloß die Versammlung, obwohl man ihm zurief: „Noch nicht! wir blieben gerne den ganzen Tag hier!" — Besonders lebhaftes Erstaunen erregte in Newyork die Bekehrung Orville Gardner's, bekannt als gewerbsmäßiger Boxer unter dem Namen Awful (der Gräßliche), den man in einer besuchten Methodistenversammlung auftreten ließ. Er sagte mit seiner mächtigen Stimme, daß er alles Vergnügen der Welt probirt und manche ihrer Laster dazu, aber seit seiner Bekehrung mehr Genuß habe in einer Stunde, als vorher sein ganzes Leben lang. Er wünsche, daß man es wisse, er stände jetzt auf der Seite des Herrn. Alle wüßten ja, wie treu er Satan vordem gedient, und er sei nun entschlossen, in Zukunft Gott so treu zu sein, als früher dem Teufel. In ähnlicher Weise kündigte ein bekannter und wegen seines Lebenswandels berüchtigter Schauspieler seine Erweckung an.

So viel von Amerika. Sehen wir nun nach Irland hinüber, so treten uns hier die Erweckungen in stärkerer, aber auch bedenklicherer Weise entgegen. In Irland, wo es schon seit 1856 im Stillen sich geregt hatte, brach nun etwa um die Mitte des Jahrs 1858 auf die Kunde der amerikanischen Erweckungen eine große, geistige Bewegung hervor, die besonders auch durch's Gebet entzündet und genährt ward und zwar auf Versammlungen, die in Kirchen, Capellen und öffentlichen Plätzen bei Tag und Nacht von Gesang und Gebet wiederhallten und deren einige ins Ungeheure wuchsen, wie die bekannte

Gebetsversammlung zu Belfast 40,000 Personen gezählt haben soll. Der ganze Norden und Westen Irlands, besonders die Landschaft Ulster, wurde davon durchzogen. In mancher einzelnen Gebetsversammlung zählte man über 100 Fälle plötzlicher Erweckungen. Bei diesen irischen Erweckungen treten die zwei Stadien, die „Zerknirschung" und die „Tröstung", in mehr excentrischer Weise hervor, indem das Schreien um Gnade im Gefühl der Sünde bei Vielen herzzerreißend und nachher das Wonnegefühl des Friedens überschwänglich sich kund giebt. Convulsionen, Krämpfe, Hellsehen u. dgl. sind sehr häufig. Solche in der Erweckung begriffenen Personen fallen nieder und liegen, Augen und Mund geschlossen, wie im Starrkrampf da, ½ Stunde, 1 Stunde, ja bisweilen mehrere Tage lang. Um die so „Niedergeschmetterten" stehen Andere, die über ihnen singen und beten. Auch wo die Convulsionen nicht hervortreten, ist doch eine besonders starke nervöse Aufregung bemerkbar. Ohngeachtet dieser Erscheinungen zeigten sich die Früchte der Heiligung unverkennbar: die in offenbaren Lastern lebten, wird berichtet, sind umgewandelt; der Gottesdienst wird fleißig besucht, Hausandachten sind eingerichtet, das öffentliche Leben ist verändert; die Geschwornengerichte haben nichts zu thun, Schauspieler müssen eine Landstadt verlassen, weil keine Zuschauer kommen, Schenken werden geschlossen und namentlich hat das Saufen abgenommen, das hier wie in Wales ohngeachtet aller Mäßigkeitsbestrebungen grassirte; Werkstätten und Fabriken erschallen von Lobliedern und die Stätten der Weltlust werden leer, z. B. konnte in der 68,000 Einwohner zählenden Stadt Belfast kein Ball zu Stande kommen, weil keine Eintrittskarten gelöst wurden. So sind ganze Gegenden, die unter dem Einflusse dieser Erweckungen standen, umgewandelt. Hören wir der Veranschaulichung wegen den Bericht eines Augenzeugen, eines angesehenen Geistlichen aus Dublin, der unterm 20. Juni 1859 dem dortigen Daily Expreß Folgendes schreibt:

„Mein Herr! Da ich vom letzten Dienstag bis Sonn-

abend Gelegenheit hatte, das Werk der religiösen Erweckung im Norden in Augenschein zu nehmen, mögen vielleicht einige Ihrer Leser mir Dank wissen, wenn ich Ihnen die Eindrücke davon mitzutheilen versuche. Ich gestehe, daß ich, als ich zuerst hörte von Personen, die nach dem Berichte von Augenzeugen plötzlich zu Boden geschlagen wurden („strisher town“ ist der stehende Ausdruck von der Art ihres Niederfallens), ziemlich ungläubig war, da ich überzeugt war, daß es von nervöser Aufregung herkomme und sich deshalb vermuthlich als vorübergehend erweisen werde; aber als ich nach Belfast, Ballymena, Portrush und andern Oertern kam, mich unter das Volk mischte, Kirchen, Meetinghäuser, Schulzimmer, Predigten unter freiem Himmel besuchte, die Reden und Gebete hörte und die Scenen sah, die dabei stattfanden, die offenbare Zerknirschung der Seelen und Zerbrochenheit der Herzen, die durchdringenden Rufe um Gnade, die Anrufungen Jesu allein, sie zu retten und ihnen den heiligen Geist zu geben — als ich den süßen Frieden, der darauf folgte, ihre vor Freude strahlenden Mienen erblickte, ihre Zungen hörte, die laut verkündeten, was Gott an ihrer Seele gethan, als ich vernahm, wie sie ihre Liebe zum Erlöser bezeugten, als ich Zeuge ihres Eifers war, Andere Christo zuzuführen, und die auf ähnliche Weise, wie sie selbst, zu Boden Gefallenen zu pflegen, — als ich vor mir notorische Mörder, bekannte Trunkenbolde, Hurer, Sabbathschänder, Gotteslästerer, Geizige, Schmähsüchtige, Gewaltthätige gebessert, durch tiefe Herzensdemuth die Lehre des Erlösers zieren, ihre früheren Sünden hassen und sich der Heiligkeit im Wandel und Reden befleißigen sah: da mußte ich die Ueberzeugung gewinnen, daß dies eine Wirkung des heiligen Geistes und nicht des Satans sei. — Diese Bekehrungen beschränken sich nicht auf die Armen und Ungebildeten, sondern finden sich unter allen Klassen und Ständen. Gewerbsleute, Kaufleute, Farmer, Handwerker, Fabrikmädchen, Tagelöhner fallen ähnlich zu Boden, um Gnade schreiend, und erlangen den Frieden, den der natürliche Mensch

nicht begreift. Diese Bekehrungen finden sich auch nicht bloß unter den Presbyterianern; Episkopalisten, Methodisten, Herrnhuter, römische Katholiken und Unitarier werden auf gleiche Weise ergriffen. — Schaaren andächtiger Zuhörer versammeln sich täglich bei Wort und Sacrament; oft dauern die Versammlungen bis Mitternacht, und ich hörte von einigen, die bis 3 und 5 Uhr Morgens währten. Viele Leute der niedersten Klasse bekommen eine Beredtsamkeit im Ausdruck und eine Kühnheit im Vortrag, wie sie wenige der Gebildeten besitzen, und einige der jüngern Bekehrten, Knaben und Mädchen, traten als Missionäre auf und hielten Gebetsversammlungen, in denen Andere ergriffen wurden und niederfielen. Die evangelische Geistlichkeit aller Denominationen ist überladen mit Arbeit, welche Tag und Nacht fortgeht. Ich hörte von Einem in der Nähe von Belfast, der seinen Verstand verlor vor allzu großer Aufregung und Geschäftsüberhäufung. Es sollten Schritte geschehen von Seiten der kirchlichen Behörden, diesen Brüdern Unterstützung zu senden in ihren pastoralen Pflichten. — Die Ergriffenen fallen in der Regel für einige Zeit zu Boden in augenscheinlicher Gemüthsbewegung, ihre ganze Gestalt wird convulsivisch erschüttert, doch wird kein leiblicher Schmerz gefühlt. Sie werden ergriffen in ihren Häusern, auf der Straße, in den Fabriken, wie in der Kirche, im Versammlungshause oder bei Meetings auf freiem Feld. Ich habe sie in Schaaren zu Boden fallen sehen, um Gnade schreiend, meist in diesen Worten, die in einem unbeschreiblichen Tone ausgestoßen wurden: — „Herr Jesus, komm zu mir, Herr Jesus, erbarme dich meiner Seele, komm eilends! Erbarme dich meiner armen Seele! Ach, da sind meine Sünden; ich sehe sie, ich sehe sie! O Herr Jesus, sei gnädig, sei gnädig! gieb mir den heiligen Geist!" Nach etwa 5 Minuten, in anderen Fällen nach einer halben Stunde, während dessen Freunde laut über ihnen beten, scheinen sie selbst im Beten begriffen zu sein und rufen dann: „Singet einen Psalm!" was sie beruhigt. Dann scheinen sie Frieden zu füh-

len, und, wenn sie Kraft genug haben, reden sie zu ihrer Umgebung von der Liebe zu Jesus. Andere brauchen länger zur Erholung. Einige bleiben mehrere Tage ohne Speise und fallen in eine Art von Entzückung. Ich war lange Zeit zugegen bei einer Person, die eine hörbare Unterredung mit einem Engel hielt und beim Weggehen zu uns Allen in glühenden Ausdrücken von der Liebe zum Heiland sprach, mit einer von Wonne strahlenden Miene, wie ich sie nie vergessen werde. Jedermann im Zimmer war in Thränen. Möchten doch die Zweifler die heilige Freude dieses Mädchens gesehen haben und ihre eifrige Bemühung, Anderen von der Liebe zu Jesus zu sagen! — Die Geistlichkeit ist meistens thätig bemüht, diese Bewegung zu fördern, welche jetzt in der Grafschaft Antrim vorherrscht und sich in die Grafschaften Down und Derry verbreitet. Das Zeugniß aller Parteien und Glaubensbekenntnisse — mit einer oder zwei Ausnahmen — scheint das zu sein, daß sie von Gott ist. Sie erkennen an, daß Ortschaften, wie Sandyrow in Belfast, wo ich viele Bekehrte besuchte, Ballymena, Coleraine u. a., sich gänzlich verändert haben. Da ist allgemeiner Ernst und ein Verlangen, bekehrt zu sein. Im Laufe einiger Tage habe ich mehr gesehen von dem, was ich für das Werk Gottes halte, als ich in meinem ganzen Leben wahrnahm. Natürlich muß die Zeit es bewähren, aber ich denke, wir müssen, bis wir den Beweis vom Gegentheil haben, es andächtig betrachten als eine außerordentliche Ausgießung des heiligen Geistes, welche — ich stehe nicht an, es zu sagen — auf die Gegend umher eine eben so große Wirkung hervorbrachte, als es von den apostolischen Zeiten erzählt wird, als das Volk von Staunen und Verwunderung erfüllt wurde über das, was es gesehen und gehört hatte, und große Furcht auf alle Gemüther fiel. Es ist wohl möglich, daß einige Wenige eine Ueberzeugung von ihren Sünden hatten ohne Bekehrung und daß solche Leute früher oder später wieder abfallen; aber im Ganzen ist es, wie ich fest glaube, ein Werk des göttlichen Geistes, wodurch Christus jetzt

in Kurzem die Zahl Seiner Auserwählten voll machen und das Kommen Seines Reichs beschleunigen will. — Das Volk Gottes sollte anhaltend darum bitten, daß diese Bekehrung von Sündern, diese Erweckung in den Kirchen Christi in unserm Land sich auf jeden Theil von Irland erstrecken möge."

So weit der Bericht des oben bezeichneten Augenzeugen über die irischen Erweckungen.

In Schottland war es besonders zuerst die Laienpredigt, wodurch die Erweckung hervorgerufen wurde; dann entstanden Gebetsversammlungen. Durch Geistliche und Theologie Studirende, welche Irland besucht hatten, ward sie genährt. Sündenerkenntniß und Erlangung des Friedens sind in manchen Fällen sehr allmälig erfolgt, besonders bei wohl unterrichteten und kirchlichen Leuten; dagegen plötzlich bei Ununterrichteten und Gottlosen, wo die Vorgänge mehr an die Erscheinungen in Irland erinnerten. Die Erweckung an den Küsten Schottlands, die auch die Shetlands- und Orkney-Inseln ergriffen und bis zu den Hebriden gedrungen ist, wird als eine besonders entschiedene und allgemeine bezeichnet. Ein tiefer feierlicher Ernst soll Geistliche und Volk beherrschen, wovon vornehmlich die gedrängt vollen Kirchen zeugen, und der christliche Wandel soll besonders offenbar werden. — Die körperlichen Zufälle sind hier im Allgemeinen seltener, obwohl an einigen Stellen besonders heftig.

In England ist es besonders Wales, wo schon frühere Erweckungen von Zeit zu Zeit, auch mit Convulsionen u. s. w., vorgekommen sind, wo aber die neueste Erweckung sich beinahe frei von diesen körperlichen Zufällen kund giebt; doch geht's auch da durch große Seelenangst. Sie ist hervorgerufen durch einen methodistischen Prediger Jones, der, aus Wales gebürtig, in der großen Erweckung von Amerika bekehrt ward und mit dem sich ein anderer Methodist, Namens Morgans, verband.

Das Mittel war hier Predigt und Gebetsversammlungen. Das Gedränge zu den Kirchen war ungeheuer, der Strom ging

durch die ganze Landschaft und die Früchte der Heiligung sollen herrlich sich offenbaren.

In den Kohlenbergwerken zu Staffordshire ist durch die Laienpredigt eines Köhlers eine ähnliche Erweckung entstanden; auch in Cornwall fand eine Erweckung statt; die in Scarborough hat das Eigenthümliche, daß sie ohne Anregung von außen von selbst entstanden ist. —

Im lutherischen Schweden und Norwegen sollen ebenfalls außerordentliche Erweckungen sich zeigen, die sich wohl an die seit Anfang dieses Jahrhunderts dort bestehenden sogenannten „Leser" anschließen. Die schwedischen Erweckungen sollen biblische Züge offenbaren. —

Nach diesem in einigen Zügen gegebenen geschichtlichen Referat haben wir nun zur Beurtheilung dieser Erscheinungen zu schreiten.

II.

Die Beurtheilung.

Diese neuesten Erweckungen, und besonders die in den Vordergrund tretende große amerikanische und irische, haben sehr verschiedene Beurtheilungen erfahren, wie es denn auch bei solchen Erscheinungen, die so manche dunkle Punkte enthalten, leicht erklärlich ist. Wenn die Welt, die Geistliches nicht geistlich zu richten vermag und der solche ernste und großartige Bußbewegungen eine Thorheit und ein Aergerniß sind, das Ganze theils für Betrug, theils für Schwärmerei und bloße krankhafte Nervenaufregung gehalten hat, so hat man von gläubiger Seite eine außerordentliche Ausgießung des heiligen Geistes, dem Pfingstwunder ähnlich, darin gesehen. Man hat gemeint, solche Erweckungen müßten allenthalben offenbar werden, und hat deshalb Gebetsversammlungen der Gläubigen eingerichtet, um eine allgemeine, außerordentliche Außgießung des heiligen Geistes zu erflehen. Eine solche ist, außer denen, die in kleinern und größern Kreisen gehalten sind, als eine allgemeine für die zweite Woche dieses Jahrs verabredet gewesen. Jedoch sind auch von gläubiger Seite Bedenken laut geworden

gegen die in Rede stehenden Erscheinungen; nicht bloß die „evangelische Kirchenzeitung" regt solche an, sondern auch die „neue evangelische Kirchenzeitung", die die Allianz vertritt, kann nicht ganz ihre Bedenken unterdrücken, während das Münkel'sche Zeitblatt sich in gewohnter nüchterner Weise darüber ausspricht und das Büchlein des Missionsinspectors Fabri zu dem Zweck geschrieben ist, um vor Ueberschätzung zu warnen. Sollen wir nun unser Urtheil hier kurz voranstellen, so ist es in folgenden Worten ausgesprochen: es ist in diesen Erweckungen ganz gewiß das Wirken der göttlichen Gnade anzuerkennen, insoweit das Gnadenmittel, das Wort Gottes, mit Gebet dabei in Anwendung gekommen ist; doch ist der innere eigentliche Gehalt von der äußeren Erscheinung zu unterscheiden, welche aus natürlichen, nationalen und confessionellen Elementen sich gestaltet hat. Suchen wir dies zu motiviren.

Die britische Natur und Volksthümlichkeit, die sich im Amerikaner, als seinem großen Ausläufer, potenzirt wiederfindet, ist nicht nach innen beschaulich und in die Tiefe gehend, sondern nach außen handelnd und sichtbare, in die Augen scheinende Erfolge erstrebend; und wie im Irdischen, so tritt diese Volksthümlichkeit auch im Geistlichen hervor. Dazu kommt, daß die Kirche, die in Amerika ganz auf sich selbst gestellt ist und in viele Secten und Denominationen auseinanderfällt, ihre Macht und Existenz durch augenscheinliche, imponirende Kraftäußerungen kund zu thun streben muß. Solche aber werden hervorgebracht durch das methodistische Bekehrungssystem, welches da, wo die Kirche mit ihrer Heilsordnung zurückgestellt wird, mit eigener Methode die Seelen zu bearbeiten sucht. Daher sind die Erweckungen ein constituirender Theil des amerikanischen Religionssystems geworden, wie ein amerikanischer Kirchengeschichtsschreiber sich selbst ausdrückt. Schon seit der ersten puritanischen Einwanderung zeigen sich derartige Erweckungen in Amerika, in Zwischenräumen wiederkehrend, unter denen die unter Edwards 1735 besonders hervorzuheben ist. Unsere neueste

aber übertrifft, wie berichtet wird, die vorhergehenden an Reinheit und Unmittelbarkeit, indem sie weniger durch menschliche Bearbeitung, sondern mehr selbstwüchsig aus dem Volk heraus entstanden ist, veranlaßt besonders durch die bekannte große Handelsnoth und durch Gebete in den Versammlungen entzündet und genährt. Anders verhält es sich bei den britischen und besonders bei den irischen Erweckungen. Ihnen fehlt der Charakter der Unmittelbarkeit, der den amerikanischen wenigstens im Anfang eignete. Unter größerer Mitwirkung von Geistlichen entstanden, scheinen sie mehr aus Reflexion hervorgegangen zu sein, da man nicht hinter Amerika zurückbleiben zu dürfen meinte. Bei ihnen tritt auch die Natur, in psychischer wie in nervöser Beziehung, viel stärker hervor, wie sich das in den Convulsionen oder, wo diese auch ausbleiben, in Zittern und Neigung zum Weinen offenbart. Es mischt sich hier die Natur trübend dem bei, was vom göttlichen Geiste innerlich gewirkt wird, wie denn solche und ähnliche Erscheinungen, die nicht, wie man gemeint hat, bloß in der celtischen überaus erregbaren Natur des Irländers ihre Erklärung finden, sondern auch in anderen Ländern und zu verschiedenen Zeiten vorkommen, beweisen, daß das Naturleben, krankhaft erregt, die höhere Freiheit des Geistes gefangen nehmen, epidemisch sich fortpflanzen und selbst dämonischen Einwirkungen bloßgestellt werden kann. Ob und in wie weit solche auch hier stattgefunden, ist dunkel und schwer zu entscheiden. Jedoch ist es gewiß, daß, wo der Herr Sein Werk hat, der Feind geschäftig ist, es zu stören und Unkraut darin zu säen.*)

*) Die Beurtheilung dieser irischen Erscheinungen hat in England drei Stadien durchgemacht. Zuerst wurden sie ungläubig und unwillig als bloße methodistische Erhitzung, als Extravaganzen, die der christlichen Religion zur Schande gereichten, verworfen; dann aber, als sich die guten Früchte zeigten, sah man in jenen Erscheinungen ein Gemisch von göttlichen und dämonischen Elementen; zuletzt aber betrachtete man die Bewegung nach allen ihren Erscheinungen als eine Gnadenwirkung Gottes ohne dämonische Beimischung, und dies soll die ziemlich allgemein herrschende englische Anschauung sein. Doch siehe später.

Haben wir nun in den, eben in einigen Zügen angedeuteten, äußeren Erscheinungen den inneren Gehalt selbst aufzusuchen, so wollen wir erst die Geschichte reden lassen und sodann von der im Worte Gottes gegebenen Heilsordnung aus, als dem einzig rechten Maaßstabe der Beurtheilung, einige Blicke in das Wesen dieser Erweckungen werfen.

Die neuesten Nachrichten über die in Rede stehenden amerikanischen Erweckungen geben das Resultat, daß letztere mehr durch ihre Breite imponirt haben, als in die Tiefe gegangen sind. Es sind allerdings Erweckungen, aber damit noch keine Bekehrungen. Gewiß sind bei Manchen in ruhiger Entwickelung unter geordnetem Gebrauch der Gnadenmittel Bekehrungen daraus geworden; bei Manchen jedoch sind sie, nachdem sie in der Hitze der Handelsnoth heftig aufgeflackert waren, bald wieder erloschen. Fabri giebt darüber folgende geschichtliche Notizen: „Wir haben, schreibt er, wenigstens ein Dutzend Briefe gläubiger deutscher Prediger aus Nordamerika in den letzten Zeiten gelesen, die sich über die amerikanische Erweckung mehr oder minder ausführlich aussprachen; wir haben mit dem theuren, in der Austria-Katastrophe heimgegangenen Pastor Weinemann ausführlich über die Sache geredet, und haben von keinem Einzigen — abgesehen von manchen, wie ich glaube, voreilig geringschätzigen Urtheilen — jener Erscheinung solchen Werth beimessen sehen, wie es jetzt in vielen gläubigen Kreisen anderer Länder geschieht. Namentlich heben auch alle hervor, daß die Bewegung viel weniger allgemein gewesen, als es nach den Berichten im Auslande angenommen würde, und wir haben liebe Christen gehört, die in den Städten, die als Hauptsitze der Bewegung galten, von derselben nichts gesehen und vernommen haben. Noch in diesen Tagen schreibt uns ein Bruder aus Newyork, daß dort die Sache schon länger spurlos verschwunden und im Getreibe amerikanischen Lebens verschollen sei. Die einzige bleibende Frucht sei, daß eine größere Anzahl von Leuten, die vorher ganz außer der Kirche standen, sich den

verschiedenen Kirchen angeschlossen haben. Wir achten diese Frucht in keiner Weise gering, sondern betrachten es als eine gnädige Wirkung Gottes, daß jene Erweckungen auf diese Weise doch Tausende unter das Gehör und die Wirkung des Worts gebracht haben, und vielleicht für viele in der Hand des Herrn zu einem Anstoß geworden sind, auf welchen eine wirkliche Bekehrung gefolgt ist." So weit Fabri. Aehnlich berichtet das Münckelsche Zeitblatt vom 1. Juni dieses Jahres, wo es also heißt: „Die große Erweckung in Nordamerika ist nun zu ihrem völligen Schlusse gekommen. Vor zwei Jahren nahm sie ihren Anfang, stand ein Jahr in ihrer vollen Kraft und neigte sich mit vorigem Jahre ihrem Ende zu. Es ist also geschehen, was damals im Zeitblatte gemuthmaßt wurde. Diese Erweckung ist nicht mit den großen Erweckungen der Kirche zusammenzustellen; sie ist örtlich und hat ihre örtlichen Veranlassungen. Ist sie auch vergleichsweise reiner als die irische Erweckung, so ist sie doch mit ihr blutsverwandt und keineswegs vom Enthusiasmus frei zu sprechen. Es bleibt uns nur noch übrig, einige nachträgliche Beobachtungen mitzutheilen, welche wir den Worten eines Kirchenmannes aus der bischöflichen Kirche entnehmen. Derselbe freut sich zunächst, daß die täglichen Gebetsgottesdienste, in denen man früher Puseyismus und Katholicismus gewittert habe, durch die Erweckung zur allgemeinen Anerkennung gekommen seien. Ferner freut er sich, daß der sectirerische Eigensinn eine starke Niederlage erlitten habe. Früher sei jeder auf seine sectirerischen Fündlein und Eigenheiten versessen gewesen, als wenn das Heil der Welt daran gehängt habe. Mit Bitterkeit hätten sich die Secten unter einander bekämpft und das Leben sauer gemacht. „Die jüngste Erweckung, schreibt er, hat dem Allen ein Ende gemacht, und die große Masse aller Parteien mit Ausnahme der bischöflichen Kirche, die sich fern gehalten hat, zu dem Schlusse genöthigt, daß ihre besondere Secte wenig oder gar keinen Einfluß auf den großen Erfolg gehabt hat, und daß es ohne das Sectenwesen viel besser mit

der Bekehrung der Welt gehen würde, als mit demselben. Das hat den heilsamen Erfolg gehabt, daß die sectirerischen und separatistischen Vorurtheile in ungeahntem Maaße ins Weichen gerathen sind. Nur die bischöfliche Kirche hat sich auf ihrem Grunde behauptet, wie sie denn von Anfang an als Körperschaft sich fern gehalten hat. Sie erfährt jetzt keine Schwächung und geräth nicht ins Weichen. Der Erfolg der Bewegung ist vielmehr, daß sie gestärkt und gekräftigt wird zu derselben Zeit, wo die übrigen Gemeinschaften sich lockern und zerfließen, und man vergeblich versucht, die Erweckung wieder in Zug zu bringen. Mehr und mehr schließen sich daher Diejenigen, welche eine Religion für das ganze Leben haben wollen, unserer Kirche an. In einem Falle waren die Leiter einer Erweckung sehr unzufrieden, daß sich sämmtliche Erweckte, nachdem sie länger von ihnen bearbeitet waren, zur Confirmation bei uns meldeten. Andern haben sie vorgestellt, daß es mit ihrem geistlichen Leben aus sein würde, wenn sie sich in unsere Kirche begäben. Es hat aber nicht die gewünschte Wirkung gethan. Darum wollen wir thun, was wir bisher gethan haben. Die Kirche hat die Macht des dauernden Lebens; sie mag daher Denen, welche das nicht haben, das System der Krämpfe und Fieber überlassen." So weit die Worte des Zeitblatts.

Wenn so die Geschichte selbst uns den innern Gehalt nicht nach der äußern Erscheinung der Erweckung zu schätzen lehrt, so haben wir doch in dieser Bewegung ein Gnadenwerk des Herrn zu erkennen und Ihm zu danken für den Segen, daß die Frage: „was muß ich thun, daß ich selig werde?" in vielen Seelen angeregt ist und daß viele in den Ordnungen der Kirche ihre weitere Nahrung suchen, nachdem die Macht des Sectenwesens erschüttert worden. Hoffen wir denn auch, daß die irischen Erweckungen, von den gefährlichen Elementen, die sich ihnen beigemischt, gereinigt, einen Segen für das arme Land zurücklassen mögen. Mit inniger Freude müssen wir ja den Herrn preisen für die oben angeführten segensreichen Ver-

änderungen, die, wie in Schottland und England, so auch in Irland diesen Erweckungen gefolgt sind, die aber nur bei fortgesetztem ruhigen und treuen Gebrauch der Heilsmittel sich consolidiren können. Die Art der Erweckung selbst aber fällt unter das Urtheil der Kirchengeschichte, die schon in früheren Zeiten, besonders aber in spätern Jahrhunderten uns solche vorführt, die im Allgemeinen unter dem Namen der „Inspirirten" bekannt sind. Ich erinnere hier beispielsweise an die Flagellanten im 13. und 14. Jahrhundert, die, als der schwarze Tod, mit andern schrecklichen Gottesgerichten verbunden, die Welt durchzog, schaarenweise in Bußkrämpfen unter Selbstzerfleischung Italien, Frankreich und Deutschland durchzogen und im Veitstanz endeten; an die Erscheinungen unter den Puritanern im 17. Jahrhundert, an die Camisarden unter Ludwig XIV. in Frankreich, an die Inspirirten in Deutschland, besonders unter Rock, an die jansenistischen Vorgänge nach dem Tode des Franz von Paris und an die methodistischen Erweckungen in Amerika. Hierher gehören auch die schlesischen Kindererweckungen im vorigen Jahrhundert, die schwedischen Rufer, die eine Abzweigung der Leser sind, die Irvingianer, ihre Zungenredner und Propheten, wie auch die bald wieder ins rechte Gleis gebrachten Erscheinungen, die sich in der sonst so schönen Bewegung zeigten, welche der gottselige David Spleiß zu Buch bei Schaffhausen und der mit ihm befreundete Vetter zu Beggingen hervorriefen. Abgesehen von dem großen Bußernst, der sich in solchen und ähnlichen Bewegungen kund gegeben und der bei Manchen nach Abstreifung der krankhaften Elemente unter Gottes Gnade die Frucht einer wahren Bekehrung geschafft hat, sehen wir in diesen Zuständen mehr oder minder das Gebiet der Natur, also das Gebiet der Nothwendigkeit, hervortreten, in welches sich die Wirkungen des Geistes hinein mengen. Der eigentliche reine Charakter der Erweckung und Bekehrung aber hat mit Naturnothwendigkeit nichts zu schaffen, sondern besteht darin, daß der sittliche Wille des menschlichen Geistes

sich der Gnadenwirkung des heiligen Geistes übergiebt. Hören wir zur Veranschaulichung der Sache die Worte eines Arztes über die irischen Zustände, die wir dem Münckel'schen Zeitblatt entnehmen, welches Jahrgang 1859, Nummer 44 und 45 einen eingehenden Artikel über „Inspirirte" enthält. Dieser Arzt, übrigens ein Vertheidiger der Erweckungen, spricht sich nach angestellter genauer Beobachtung so darüber aus: „Der Puls geht langsam und matt, das Gesicht ist entweder ganz blaß oder in heftiger Gluth, was mir eine Stockung der Thätigkeit des Herzens verräth. Dann kommen die Klagen über die „Last" (der Sünde) auf dem Herzen, wohin die Ergriffenen oft ihre Hand legen, das Geschrei und Stöhnen u. s. w., was vielmehr an das Alpdrücken erinnert, als an sonst etwas. Das Geschrei scheint die unwillkürliche Thätigkeit der Athmungswerkzeuge zu sein, um Luft dem Blute zuzuführen, welches in Folge der theilweisen Stockung der Herzensthätigkeit nicht genug Luft hat. Die Entfernung der „Last" und das Eintreten einer heitern Stimmung bei der Wiedergenesung hängt zum guten Theile damit zusammen, daß nun das Blut wieder vollkommen mit Luft versorgt werden kann." Es wird dann weiter im Zeitblatt berichtet: „Alle diese Ergriffenen befinden sich mehr oder minder in einem magnetischen Zustande. Das Wenigste ist, daß sie Gesichte sahen, häufig Christus und den Teufel, Himmel und Hölle. Wenn dieser Zustand bei Einigen vorübergehend ist, so setzt er sich bei Anderen fest, und diese haben regelmäßig Gesichte und können sie sehen, wann sie wollen. Manche sehen in ihren Gesichten die Diebe, welche hier und da in einem Privatgarten Aepfel stehlen u. s. w. Dabei fehlt es auch nicht an Weissagungen, aber ganz in der Weise der Hellseher, gleich denen sie in magnetischen Schlaf versinken und die Stunde voraussagen, wann sie erwachen. Wenn nun gewöhnlich diese magnetischen Krämpfe nur ein einmaliger Durchgang zur Erweckung sind, so giebt es doch auch viele Personen, bei denen die Krämpfe wiederkehren, wohl fünf, zehn bis

funfzehn Mal. Denn es scheint im Volke die Meinung sehr verbreitet zu sein, daß zu einer vollkommenen Erweckung Krämpfe gehören; und solche Personen, bei denen die Krämpfe eintreten, sieht man wie Wunder Gottes an. Daher freuen sich auch die Ergriffenen, wenn ihre Krämpfe von Zeit zu Zeit wiederkehren, obgleich die häufige Wiederkehr von den traurigsten Folgen begleitet ist. Denn es entwickelt sich nicht nur die Neigung zum magnetischen Schlafe, sondern die Gesundheit wird auch zerrüttet, und es folgen Blindheit und Taubheit." So weit der Bericht. — Wenn man diese Zustände allein aus der Wirkung ableitet, welche starke Empfindungen, wie die übermächtige Vorstellung der Sünde und der Verdammniß, hervorbringen, so widerlegt sich solche Meinung dadurch, daß ähnliche Zustände auch ganz unabhängig von schreckhaften Vorstellungen vorkommen, wie z. B. bei den heidnischen Schamanen in Sibirien und überhaupt bei magnetischen Hellsehern. Hier ist eine dunkle Naturgewalt, die epidemisch wirkt, obwohl starke Empfindungen religiöser oder natürlicher Art die Veranlassung werden können, sie zu wecken und dann zu verstärken. Daß hier eine solche Naturmacht wirkt, sehen wir auch aus folgendem Beispiel. Ein Mann in Irland, der die Erweckungen auf's Heftigste verspottete und lästerte und Andere daran zu hindern bemüht war, fühlte plötzlich einen Druck auf seinem Herzen, den er durch Branntwein vertrieb. Indeß trieb der Druck ihn am folgenden Morgen wieder in die Gebetsversammlung. Hier ward er so von Krämpfen ergriffen, daß er zähneknirschend hinwegeilen wollte, um nicht für überwunden zu gelten: jedoch er ward „niedergeschmettert" und mußte um Gnade schreien. Von da an war er erweckt. Bei den irischen Erweckungen also sehen wir krankhaft eine Naturmacht nicht nur leiblich, sondern auch psychisch vorwalten, wodurch die Freiheit gehemmt wird und die etwas Ueberschwängliches aus ihrer Tiefe entbindet. Da nun aber das Wirken des heiligen Geistes bei den Erweckungen sich hineinmischt, so erscheint in

diesem krankhaft gesteigerten Naturleben das Wirken der Gnade gleichfalls gesteigert, so daß bei der „Zerknirschung" sowohl, wie bei der darauf folgenden „Tröstung", es den Anschein hat, als ob hier eine außerordentliche Ausgießung des heiligen Geistes stattfinde. Diese bezeichnete Naturgewalt steht mit diesen Erweckungen in einem solchen Zusammenhange, daß man sie nicht als bloß hier und da zufällig sich beimischend ansehen kann; dagegen sprechen schon die massenweise vorkommenden Zufälle. Nicht nur treten sie angeblich bei einem Drittel stark hervor, sondern derselbe Arzt, dessen Bericht wir eben gehört, sagt uns auch, daß die Erweckten nur Gradunterschiede zeigen, aber keine Verschiedenheit in der Art und Natur der Erweckung; daß sie alle ähnliche Zufälle haben, einige nur sehr schwache, indem sie sich nur von dem Haufen zurückziehen und Thränen vergießen, während andere für eine oder mehrere Stunden niederfallen. Das Volk schreibt diese Erweckungen auch einer unwiderstehlichen Gewalt zu, wodurch sie „angethan" werden, und man leitet sie her von der unbedingten Gnadenwahl der calvinischen Lehre. Jedoch sind die Leiter, obwohl sie nicht mit Klarheit über dieser Bewegung zu stehen, sondern von dem Strom mit fortgedrängt zu werden scheinen, wie das auch aus dem oben angeführten Schreiben jenes angesehenen Geistlichen hervorgehen dürfte, bemüht, den bedenklichen Erscheinungen entgegenzuwirken, indem sie Denen, die auf die körperlichen Zufälle und die überschwänglichen Gefühle ihre Bekehrung gründen, aufs Ernstlichste bezeugen, daß nur der Glaube und seine heiligen Früchte den Gnadenstand beweisen und ihre Bemühungen sollen schon manche gute Wirkung gehabt haben.*)

*) Für diese krankhaft hervorgerufene Naturmacht spricht auch die Erfahrung, daß, wo ärztliche Behandlung, wie z. B. neuerdings in Schottland, angewendet und dieser Naturgewalt entgegengetreten wird, die Erweckung selbst matter erscheint und weniger Erfolge bietet. Auch ist zu beachten, daß der ruhige und allmälige Verlauf der Erweckung bei wohl unterrichteten und kirchlichen Leuten in Schottland zu erkennen giebt, wie in diesem Falle die Naturmacht nicht hat zur Herrschaft gelangen können.

Wenn es nun auch unserm Auge nicht nur schwer, sondern geradezu unmöglich ist, in diesen Bewegungen, in den reineren amerikanischen sowohl wie in den trübern irischen, das verborgene Wirken der Gnade von dem der Natur genau und klar zu sondern und den göttlichen Gehalt aus den Schlacken rein und deutlich herauszustellen, ja wenn wir auch Gefahr laufen können, diesen göttlichen Gehalt selbst zu unterschätzen, so stellt sich uns doch so viel heraus, daß wir gegründetes Bedenken tragen müssen, in diesen Erweckungen eine neue, besondere Erfüllung der Joelischen Weissagung zu erblicken. Das Wort des Propheten, daß der Herr in den letzten Tagen Seinen Geist ausgießen werde, und sie weissagen sollen — dieses Wort ist erfüllet in dem Pfingstwunder. Vergessen wir nicht, daß es einer neuen, außerordentlichen Ausgießung des heiligen Geistes nicht bedarf, daß derselbe seit Pfingsten in der Kirche des Herrn, im Wort und in den Sacramenten, gegenwärtig und wirksam ist, so daß die Joelische Weissagung in der Kirche sich fort und fort durchs Wort und die Sacramente erfüllt, auch ohne das Gesichte-Sehen und Weissagen und Träume-Haben der apostolischen Zeit; daß der heilige Geist in der Kirche auch da, wo unser Auge nichts als Todtenstille zu sehen meint, manche verborgene Lebenskeime wirkt, während auch Manches, was uns als Leben erscheint, mehr Wirken der Natur, der Phantasie und des Gefühls ist; vergessen wir auch nicht, daß, wie sehr auch solche Massenerweckungen imponiren und durch Gottes Gnade manche Seelen bekehren und den Schlafenden zur Aufrüttelung dienen sollen, das Himmelreich doch gleich ist einem Sauerteige, den ein Weib nahm und vermengte ihn unter drei Scheffel Mehl, bis daß es gar durchsäuert ward; daß aber auch die Pforte eng ist und der Weg schmal und Wenige ihrer sind, die ihn finden — wobei wir in Geduld, ohne Tag und Stunde bestimmen zu können, der Zeit zu harren haben, wo die in der Kirche verborgene Gabe des heiligen Geistes in wunderbarer Herrlichkeit sich offenbaren und die Joelische Weissagung ihre

große Enderfüllung erreichen wird; vergessen wir nicht, daß die großen Erweckungen in der Kirche, die ihr einen bleibenden Gewinn gebracht haben, wie insonderheit die der Reformation, nicht von Massen ausgegangen sind, sondern von einzelnen, begnadigten Persönlichkeiten, die durchs Wort und durch die Vertiefung in dasselbe nach längern, durchgerungenen, in sich selbst gemachten Erfahrungen empfangen haben, was sie der folgenden Zeit als ihren Typus ausdrückten; bedenken wir ferner auch, wie plötzliche oder ihre eigenen subjectiven Wege gehende Erweckungen die Gefahr in sich tragen, daß sie von der Kirche und ihren geordneten Gnadenmitteln entfernen, eine Verachtung der Kirche zur Folge haben, der Schwarmgeisterei zur Beute werden und leicht in ihr Gegentheil umschlagen, wie z. B. auf die frühern britischen Bewegungen der Deismus und die Freimaurerloge folgten, und die pietistische Bewegung in Deutschland, die bei aller Lieblichkeit und Innigkeit ihre eigenen Wege ging, ohne es zu wollen dem Rationalismus in die Hände arbeitete. Es ist eine besonders gnädige Fügung des Herrn, daß die neuesten Erweckungen, wie wir oben sahen, Viele der Kirche zugeführt haben, da man es schon rühmte, daß die Erweckungen ohne die Kirche ins Leben getreten seien und es geradezu aussprach, daß die Laienpredigt in mancher Hinsicht allein hinreiche, indem da, wo die Seelsorge der Geistlichen wirkungslos sei, die Laienthätigkeit Erfolg habe. Endlich aber haben wir's wohl zu beherzigen, daß, wenn vor unsern Augen die Zahl imponirend erscheint, vor dem Auge des erbarmenden Gottes die Bekehrung einer einzigen Seele ebenso köstlich ist, als die Bekehrung Vieler und daß bei uns eben so viel, wenn nicht mehr, Glaube und erbarmende Liebe dazu gehört, einer einzelnen Seele suchend nachzugehen, als vor Vielen zeugen.

Blicken wir von unserm in Rede stehenden Gegenstande noch einmal auf das Pfingstwunder zurück, wo der heilige Geist die Apostel so ganz zu Seinen Organen machte, daß Er in andern Zungen aus ihnen redete, so sehen wir dabei doch, wie

die Bekehrung der Dreitausend erst auf die klare, einfache Predigt Petri erfolgte, der aus dem alten Testamente, aus der Erfüllung der Weissagungen, nachwies, daß Jesus der Gekreuzigte, Auferstandene und zur Rechten der Majestät Erhöhete der Christ sei, der ausgegossen habe dies, das sie sähen und höreten, und auf den sich Jedermann, der selig werden wolle, in Buße taufen lassen müsse zur Vergebung der Sünden, zu empfangen die Gabe des heiligen Geistes. Bei diesen neuesten Erweckungen aber tritt die Predigt zurück; man betet nur und sowie nur Einer betet, fällt, wie man meint, der heilige Geist auf Schaaren herab. Als ein Geistlicher den Gottesdienst hielt, heißt es, ereignete sich keine Erweckung, als aber ein Laie betete, fielen Viele zu Boden und wurden erweckt. Immer fast wird nur das Gebet als die wirkende Ursache hervorgehoben; ja Manche, die, ohne erweckt zu sein, aus den Gebetsversammlungen gingen, wurden unterwegs oder zu Hause oder auf dem Felde oder in den Fabriken, bisweilen erst später, am folgenden Tage, niedergeworfen. Weit entfernt, der Macht des Gebets zu nahe treten zu wollen, müssen wir doch darauf hinweisen, daß der Glaube aus der Predigt kommt, die Predigt aber durch das Wort Gottes, der heilige Geist also durchs Wort in den Seelen wirkt, die es mit Gebet hören, welches Gebet ebenfalls erst durchs Wort von dem heiligen Geiste in den Herzen entzündet wird. Durch Aeußerungen, wie die von Merle d'Aubigné, der in Beziehung auf diese Erweckungen sagt: „die Gebete der Einzelnen richten mehr aus als alle Predigten" — wird die Sache verschoben und dem Gnadenmittel des Wortes Gottes die ihm gebührende Stellung nicht zuerkannt.

Wenn wir ferner in der ersten Kirche auch besondere Wundergaben sehen, so sind diese doch himmelweit verschieden von den krankhaften Erscheinungen der Inspirirten späterer und neuester Zeiten, indem jene reine Geistesgaben sind, bei letztern dagegen sich dunkle Naturelemente mit dem Wirken der Gnade vermengen. Wo aber das Zungenreden in der apostolschen Zeit

sich zu trüben in Gefahr kommt, da warnt Paulus davor und empfiehlt die Prophetie, die erweckliche Predigt, wobei er eine Ordnung vorschreibt und daran erinnert, wie die Geister der Propheten den Propheten unterthan seien, mit dem Beifügen: „denn Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens, wie in allen Gemeinden der Heiligen" — ein Kanon, an welchem alle Erweckungen zu prüfen sind. 1. Cor. 14.

Suchen wir endlich in der biblischen Geschichte nach einer Erweckung, die als massenhafte Volksbewegung sich kund gab und uns als Parallele zu unserer Betrachtung dienen könnte, so tritt uns hier, wie Fabri gewiß mit Recht bemerkt, die Erweckung des jüdischen Volks zur Zeit Johannes des Täufers entgegen. Wie kurz auch die heilige Geschichte darüber ist, so macht sie doch den Eindruck, daß, nachdem das Prophetenthum lange geschwiegen, das Auftreten des Predigers in der Wüste, der auch mehr war, denn ein Prophet, eine große allgemeine Bußbewegung hervorbrachte. Leute aus allen Ständen strömten schaarenweise in die Wüste und bekannten ihre Sünden und ließen sich taufen zur Buße. Und doch brachte diese Erweckung nicht viele Seelen zum Herrn, dessen Wirken eine so große und allgemeine Anerkennung nicht fand, der still, unter Verfolgung und Niedrigkeit, Sein Werk that und es auf große, augenblickliche, in die Augen fallende Erfolge auch nicht anlegte. Obwohl bei Seinem Auftreten in Jerusalem im Anfange Seiner Amtswirksamkeit Viele, wohl von Johannes dem Täufer angeregt, an Seinen Namen glaubten, da sie die Zeichen sahen, die Er that, vertrauete Er sich ihnen doch nicht: denn Er kannte sie alle und bedurfte nicht, daß Jemand Zeugniß gäbe von einem Menschen, denn Er wußte wohl, was im Menschen war. Joh. 2, 23 – 25. Sehen wir nun ganz ab von der Person des Täufers, der von Gott gesandt war, wie von ihm geschrieben stand, dem Herrn Jesu, dem Sohn und dem Lamm Gottes, von dem er in tiefer Demuth zeugete, den Weg zu bereiten, und der nicht bloß damals, sondern auch

noch fort und fort als Repräsentant der Predigt des Gesetzes, wie des Evangeliums, sein Amt im Worte ausübt, — fragen wir nur nach dem innern Gehalt, der in der großartigen Bußbewegung des Volks verborgen war, so haben wir ein Urtheil darüber aus dem Munde des Herrn selbst. Schon das Wort: „Was seid ihr hinausgegangen in die Wüste zu sehen?" Matth. 11 kennzeichnet die Bewegung, die der Herr aber deutlich charakterisirt in dem Ausspruch: „Er war ein brennend und scheinend Licht, ihr aber wolltet eine kleine Weile fröhlich sein von seinem Lichte" Joh. 5, 37. Da haben wir aus dem Munde des Herrn selbst ein Wort, nach welchem ähnliche Erscheinungen auch in unserer Zeit zu schätzen sind. Wie damals das Licht in der gewaltigen Erscheinung des Täufers und seiner scharfen Bußpredigt brennend und scheinend imponirte, die Sündenbekenntnisse der Schaaren andre Schaaren mit fortrissen und Bußempfindungen hervorbrachten, die, mit einem Reiz der Natur verbunden, stark aufregten, indem sie Phantasie und Gefühl in Bewegung setzten (und das war ihr Fröhlichsein in seinem Lichte), ohne daß doch die Buße tief ging uud die Menge in die stille Gnade Dessen führte, von dem Johannes zeugete, also haben solche Massenbewegungen auch zu andern Zeiten einen psychischen Reiz in sich, der dann seiner Natur nach auch nur „eine kleine Weile" dauert, wie die Bewegung zur Zeit des Täufers, wogegen das stille, aber den innersten Lebensgrund des Menschen erfassende und umwandelnde Wirken des Herrn in den geordneten Gnadenmitteln Seiner Kirche als reizlos erscheint und eben in seinem stillen und verborgen progressiven Gange leicht für unwirksam angesehen werden kann. Sind auch diese neuesten Erweckungen von der im jüdischen Volke unter Johannes dem Täufer verschieden, insofern sie einestheils einen specifisch christlichen Charakter, als nach längst vollendetem Erlösungswerke und nach längst gegründeter Kirche geschehen, an sich tragen, anderntheils aber eines so concreten, persönlichen und zeugenden Mittelpunkts entbehren, so zeigen

sie doch eben so, wie jene, einen stark hervortretenden psychischen Charakter, der das tertium comparationis abgiebt.

Es bleibt uns nun noch übrig, nachdem wir einige Blicke in die Geschichte zur Beurtheilung unsers Gegenstandes gethan haben, von dem eben angedeuteten stillen und verborgenen Wirken des Herrn in Seiner Kirche, nämlich von der Heilsordnung aus noch einige Blicke in das innere Wesen dieser Erweckungen zu werfen, die aber der Natur der Sache nach nicht ins Specielle gehen, sondern nur einige allgemeine Gesichtspunkte darbieten werden.

Wenn auf dem bisher zurückgelegten Wege die Beurtheilung insofern leichter wurde, als die, bereits vorhandene, Literatur über unsern Gegenstand manchen Stoff zur Verarbeitung darbot, so fehlt für den nun folgenden Weg jede literarische Hülfsquelle. Mir ist wenigstens noch keine von der Heilsordnung aus angestellte eingehende Beurtheilung der Sache bekannt geworden. Ich muß es also in meiner Schwachheit wagen, nach dem Vermögen, was Gott darreicht, diesen Weg zu betreten, ohne einen andern Führer, als den kleinen Katechismus, der freilich der sicherste ist. Der dritte Artikel hat uns hier zu leiten, worin wir bekennen: „Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum, meinen Herrn glauben oder zu ihm kommen kann, sondern der heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen, mit Seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiliget und erhalten“ — womit das stille Wirken des Herrn an unseren Seelen in Seiner Kirche durch Wort und Sacrament ausgesprochen ist.

Das erste stille und verborgenste Wirken, womit der Herr in eine Menschenseele hineintritt und welches wie über unser Begreifen und Verstehen, so über unser Bewußtsein selbst hinausragt, ist das Wirken durch das Sacrament der heiligen Taufe, welche wirket Vergebung der Sünden, erlöset vom Tode und Teufel und giebt die ewige Seligkeit Allen, die es glauben, wie die Worte und Verheißung Gottes lauten, und

welche bedeutet, daß der alte Adam in uns durch tägliche Reue und Buße soll ersäufet werden und sterben mit allen Sünden und bösen Lüsten, und wiederum täglich herauskommen und auferstehen ein neuer Mensch, der in Gerechtigkeit und Reinigkeit vor Gott ewiglich lebe. Die Taufe, von der geschrieben steht: Gott macht uns selig durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geistes (Tit. 3), und von welcher der Herr sagt: „wahrlich, wahrlich, Ich sage dir: es sei denn, daß Jemand geboren werde aus dem Wasser und Geist, so kann er nicht in das Reich Gottes kommen, Joh. 3". — die Taufe ist die Thür ins Himmelreich, die Gnadenthat des dreieinigen Gottes, worin uns das Verdienst unsers Herrn Jesu Christi und damit die Kindschaft im heiligen Geist ganz und für immer geschenkt wird von dem Gott, der treu ist und Bund und Gnade hält. Hier ist der Punkt in unserm Leben, der in Gott ruhende Felsengrund, worauf die Gewißheit unserer Seligkeit basirt, hier ist der verborgene, unergründliche, aus dem erbarmenden Herzen Gottes sprudelnde Quell, aus welchem wir immerfort wieder Vergebung, Leben und Seligkeit zu schöpfen haben oder aus welchem alle Gnade herfließt, die uns im Wort immer wieder gepredigt, im Sacrament des Altars immer wieder dargereicht wird. Bei den in Rede stehenden Erweckungen aber kommt die heilige Taufe als Sacrament im eigentlichen Sinne des Worts nicht zu ihrer Geltung, wie das ja der reformirten Anschauung und besonders der Anschauung aller daraus hervorgegangenen Secten gemäß ist. Man muß sich hier daran erinnern, daß es in Amerika etwa 60 verschiedene Secten oder Denominationen giebt, und daß viele Tausende entweder gar nicht getauft oder doch nicht confirmirt sind und sterben, ohne jemals das heilige Abendmahl genossen zu haben. Es ist also begreiflich, daß man da, wenn man das Haus seines Heils ernstlich zu bauen begehrt, erst nach einem Fundament, nach einem Grundpunkt suchen muß. Es ist bei diesen Erweckungen nicht, als ob der verlorene Sohn wieder zu dem von ihm

verlassenen Vater zurückkehrt, welcher auch, als der Sohn nach den Trebern begehrte, noch sein Vater war, sondern es ist, als ob man durch die Erweckung sich krampfhaft, selbst zum ersten Male erst die Kindschaft vom Himmel herunter holen müsse. Daß in massenhaften Zettelanträgen die Fürbitten verlangt, in Versammlungen, Zeitungsannoncen oder in telegraphischen Depeschen die Bekehrungen bekannt gemacht werden, — das bleibe hier unberührt: es mag dem Amerikaner mehr natürlich sein, was unsrer deutschen Art widerstrebt; aber diese tendenziösen Gebetsversammlungen, da man zusammenkommt, nicht so sehr, um zu Jesu Füßen zu sitzen und seinem Lebensworte zuzuhören, als vielmehr, um plötzlich erweckt zu werden; da man betet, nicht so sehr, um zu beten, als vielmehr, um durch den Act des Gebets auf einmal zu erfahren, daß man gerettet sei — sagt doch Mr. Beecher, wie wir erst gehört, daß ein Drittel aller Bekenner zu Newyork nicht wissen, ob sie gerettet sind, oder nicht, — kurz, diese krampfhafte, methodistische Weise, die sich bis zum „Niedergeschmettertwerden," bis zum Angethan werden von einer geheimnißvollen Macht steigert, trägt das immerhin unbewußte Verlangen in sich, einen Punkt sich selbst erst gewaltsam zu erstürmen und zu gewinnen, worauf man die Gewißheit der Seligkeit gründen kann, weil man diesen Punkt, als in der heiligen Taufe von Gott selbst gesetzt, nicht kennt. Anstatt also mit Buße und Glauben in die Taufgnade, wenn man aus derselben heraus in den Sündenschlaf gefallen ist, sich innerlich wieder hinein zu setzen und den Grund der Kindschaft in der objectiven, sacramentlichen That Gottes zu fassen, wodurch die Erweckung nicht nur anders und ruhiger sich gestalten, sondern auch tiefer und fester wurzeln würde, sucht, macht und sieht man den Grund der Kindschaft erst in der subjectiven That der Erweckung. Das Schmecken des seligen Friedens, welches die Erweckten nach der Zerknirschung genießen, ist ihnen die Bürgschaft, worauf sie die Gewißheit ihrer Seligkeit gründen. Aber da dieses Schmecken und Fühlen eben

subjectiv ist, so ist es dem Schwanken der Stimmungen unterworfen, und deshalb dann die öfters wiederkehrenden krampfhaften Zustände, da man in den Wogen der Stimmungen das Friedensgefühl wieder zu fassen ringt, — einen Fels, der, als im Subject fußend, immer wieder von den Wogen bewegt wird. Es tritt uns darin der baptistische Zug entgegen, der auch über die eigentlichen Baptistensecten hinaus sich geltend macht. Es ist bekannt, wie die Baptisten, welche die Kindertaufe als gänzlich nichtig verwerfen und die Taufe, sie aller sacramentlichen Herrlichkeit beraubend, nur als Siegel auf ihre vorangangene Bekehrung drücken, sich öfters zwei-, dreimal taufen lassen, weil ihnen die Bekehrung, die sie früher als die vermeintlich rechte mit der Taufe besiegelt hatten, nachher zweifelhaft geworden war, und sie deshalb in einer zweiten oder dritten Bekehrung immer wieder nach einem neuen Fundamente des Friedens ringen. Während unsre lutherische Kirche die Taufgnade und die damit nothwendig zusammenhängende erziehende Pflege, welche unter dem Einfluß des in der Kirche durch die Gnadenmittel wirkenden Geistes steht, betont, fällt nach allen jenen subjectiven Anschauungsweisen aller Nachdruck auf die Erweckung, das ist: auf den Moment, wo man vollbewußt die Gnade ergriffen zu haben glaubt, so daß man alle nicht Erweckten, d. h. Alle, die noch nicht mit Bewußtsein die Gnade ergriffen haben, als unwiedergeborne, außerhalb der Gnade stehende Seelen schroff abschneidet.

Auf Grund der Heilsordnung haben wir weiter darauf zu achten, wie bei den „Erweckungen" das mit der Berufung zusammenhängende Stadium der Erleuchtung zu stehen kommt. Der Heilige Geist erleuchtet durch die Predigt des Gesetzes und des Evangeliums. Durch das Gesetz, durch die heiligen zehn Gebote, wie sie besonders in der Bergpredigt ihre göttliche Auslegung gefunden haben, wirkt der Heilige Geist nicht ein bloßes dunkles Sündengefühl im Allgemeinen, sondern eine klare, überzeugende Erkenntniß des natürlichen

Sündenelendes, welches um so deutlicher, um so tiefer erkannt und um so schmerzlicher empfunden wird, je mehr der Mensch im Spiegel der einzelnen Gebote sein sündliches Verderben in den mannigfaltigen innern und äußern Regungen und Erscheinungen erschaut und bekennt. Es ist leichter, sich im Allgemeinen als einen Sünder beklagen, als die Sünde in ihren speciellen Regungen und Gestaltungen im Lichte des Gesetzes richten, verdammen und bekennen. Wenn ein unbestimmtes Sündenbewußtsein vorherrschend Gefühl und Phantasie in Anspruch nimmt und darin eine starke, unbestimmte Angst erzeugen kann, so wird, je klarer die Sündenerkenntniß wird, desto mehr der tiefere Grund der Seele, der sittliche Wille, davon erfaßt, wobei im Gefühl dann der Schmerz mehr als eine bestimmte, göttliche Traurigkeit sich geltend macht. Bei den in Rede stehenden Erweckungen nun, die so schnell, so hastig vor sich gehen (wenn wir damit auch nicht in Abrede stellen, daß manche lange vorher verborgen vorbereitet und daher auch an Gehalt tiefer sind), tritt das Bewußtsein mehr als ein allgemeines dunkles Gefühl hervor, verbunden mit einem unbestimmten Grauen vor der Hölle. Daher kommt es denn, daß eben die Natur psychisch als erregte Phantasie und unstätes Gefühl bei den Erweckungen so bedeutend mitwirkt, bei den irischen Erweckungen in jenen Convulsionen und Störungen des nervösen Lebens, die zum Theil wohl mit diesem Charakter der Buße zusammenhängen, bei den Erweckungen aber, die von solchen gröberen Erscheinungen freier sind, doch in jenen fieberhaften Erschütterungen, mit denen sie auftreten. Wenn wir nun auch nicht in Abrede stellen wollen, daß auch plötzliche Erweckungen gründlich sein können, so hat doch nach der Heilsordnung das stille, innerliche, überzeugende Wirken des Heiligen Geistes durch das Gesetz und die damit verbundene immer tiefere und gründlichere Ueberführung und Verdammung des sündlichen Verderbens in seinen vielartigen, schwerwiegenden Erscheinungen seine Zeit, so daß jene plötzlichen Erweckungen

erst zu gründlichen Bekehrungen fortschreiten müssen, indem sie den ruhigen Weg der weitern Selbstbeschauung im Spiegel des Gesetzes einschlagen.

Die Bekehrung, die mit der durch die Predigt des Gesetzes gewirkten Buße anfängt, vollendet sich dann durch den andern Factor der Erleuchtung, durch die Predigt des Evangeliums, wodurch der Heilige Geist den bewußten Glauben wirkt, indem er das in der Heiligen Taufe längst geschenkte und im bewußten Glauben zu ergreifende Verdienst Christi dem durch das Gesetz gerichteten und verdammten Sünder offenbaret als den einzigen Fels des Heils, der auch bei der daraus nothwendig folgenden Heiligung ununterbrochen bis in den Tod der einzige und alleinige Grund der Seligkeit bleiben muß. Denn Trost im Leben und im Sterben gründet sich ja nicht in meiner Liebe zu Christo, die mit den Flecken und Gebrechen meiner armen sündlichen Natur stets behaftet bleibt und mir also keinen Trost gewähren kann, sondern er gründet sich einzig und allein in der Liebe, womit Christus mich geliebet hat, in dem, was Christus stellvertretend für mich gethan und gelitten hat und was mir im Glauben zugerechnet wird. In diesem Glauben allein habe ich Frieden mit Gott in der Vergebung der Sünden; dieser Glaube aber ist nicht bloß vorhanden, wenn ich die Wonne und Süßigkeit dieses Friedens schmecke und fühle, sondern auch dann, wenn ich dürre bin und nichts schmecke und fühle; nach seiner eigentlichen Kraft erweist sich dieser Glaube gerade dann, wenn er, ohne zu schmecken und zu fühlen, — in den Anfechtungen — Christum festhält und sich damit begnügt, ihn zu haben; — wo er spricht: (Ps. 73) „wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde; wenn mir gleich Leib und Seele verschmachten, so bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Theil!" — Bei diesen Erweckungen aber scheint die Liebe des Erweckten zu Christo und das selige Genießen des Friedens als Grund des Heils vorzuherrschen, also daß der Glaube, an-

statt in dem Object, in Christo, allein zu ankern, mehr im Subject, in der Liebe des Subjects zum Herrn und in dem seligen Friedensgeschmack des Subjects sich gründet. Wir wissen ja aus eigener Erfahrung, wie die Selbstgerechtigkeit so tief in unserer Natur steckt und sich in der geistlichsten Form verbergen kann. Wie aber der Glaube, je reiner er im Object, in Christo, ankert, desto stiller, aber auch desto fester gegründet ist, so wird er, je mehr er im Subject ruht, desto lauter, aber auch desto vergänglicher sich zeigen. Bezeichnend ist hier wohl, daß bei den Erweckungen die Gnade und der Friede ihnen angesungen und angebetet wird, während die Ertheilung der Gnade durch das Amt der Schlüssel, die Absolution im eigentlichen Sinne des Wortes, fehlt.

Ist die Bekehrung in Buße und Glauben zu Stande gekommen, so offenbart sie sich in der Heiligung. Im rechten Glauben geheiliget und erhalten — das ist der Bekehrung Probe. Im rechten Glauben, womit der Bekehrte fort und fort die Liebe, die alle seine Sünde und allen seinen Fluch stellvertretend getragen und getilgt, als seinen einzigen Trost hält, ergießt sich durch den Heiligen Geist dieselbe Liebe, womit er geliebet ist, die Liebe Gottes in sein kaltes Herz, und diese Liebe ist in ihm die Heiligung, die im steten Wachsthum und in der Treue sich als ächt bewährt. Nun sind in den Erweckungen, von denen wir reden, schöne Früchte eines neuen, heiligen Lebens offenbar geworden, woraus zu erkennen ist, daß ein Wirken der göttlichen Gnade in ihnen vorhanden ist, welches aber dabei doch von natürlichen Elementen getrübt sein kann. Ueberdies ist die Heiligung, wenn sie auch als Lebensänderung offenbar wird, was eben zu ihrem Charakter nothwendig gehört, in ihrem innern Wesen so verborgen, ein so innerliches Ersäufen des alten Adams bis in seine geheimsten Lüste und Begierden hinab und zwar unter steter täglicher Buße und Reue, daß kein anderes Menschenauge sie durchschauen, ja selbst das eigene Auge des Bekehrten sie nicht verfolgen kann. Hier heißt es auch: „Unser

Leben ist mit Christo verborgen in Gott" (Col. 3, 3); auch in dieser Beziehung leben wir im Glauben und nicht im Schauen, im Glauben an ihn, der da spricht: „Laß dir an meiner Gnade genügen, denn meine Kraft ist in den Schwachen mächtig" (2. Cor. 12, 9). Es giebt Zustände oberflächlicher Lebensänderung, nach welcher der unsaubere Geist mit sieben anderen, die ärger sind, denn er, wiederkehren kann; dagegen giebt es auch Zustände, wo ein Bekehrter sich in der Heiligung, in der Liebe zum Herrn, sehr arm und matt fühlt und Anfechtungen schwerer Art ihn drücken und wo doch vor dem Auge Gottes die Heiligung intensiv gedeihlich fortgeht.

Haben wir nun, von der Geschichte und Heilsordnung geleitet, auch Fragen und Bedenken in Beziehung auf diese Erweckungen laut werden lassen, so wollen wir doch zugleich dem Herrn danken für Alles, was sein Werk darin ist, wollen ihm danken, daß so viele Todtengebeine sich geregt haben und so manche Seelen, aus dem Sündenschlaf aufgerüttelt, nach ihrer Seligkeit fragen; daß ganze Gegenden eine andere Gestalt gewonnen, die Kirchen voller und die Stätten der Weltlust leerer geworden sind, daß das öde Leben in den Familien geschwunden und die Hausandacht Tagesordnung geworden, daß ein Fragen nach christlichen Erbauungsschriften und ein reichliches Austheilen derselben erfolgt ist und der Sündendienst der Furcht Gottes und dem christlichen Wandel Raum gegeben hat. Und nicht nur ein Segen sollen diese Erweckungen sein für die Länder, wo sie entstanden, sondern auch für die, welche davon hören. Wenn sie auch für das Ganze der Kirche keine tiefgreifenden Folgen haben (außer daß das Sectenwesen einen Stoß erlitten und das Bedürfniß der Kirche fühlbarer geworden ist, wofür dem Herrn besonders zu danken), so sind sie doch, entstanden in der Noth, da der ungerechte Mammon seinen Knechten unter den Händen zerbrach, ein Zeichen, daß in dieser dem Fleische und dem Materialismus so massenhaft verfallenen Zeit mehr, als es scheint, ein Gefühl des Darbens, ein Ahnen

der tiefen Verderbniß und der drohenden Gottesgerichte, wie ein Suchen nach dem lebendigen Gott vorhanden ist — und der Ruf: „was muß ich thun, daß ich selig werde?" der so große Länder durchzittert und so stark über's Meer herübertönt, ist ein lauter Bußruf an die christliche Welt, der da sagt: „wache auf, der du schläfst, und stehe auf von den Todten, so wird dich Christus erleuchten" (Ephes. 5, 14). Auch wir haben darauf zu achten. Freilich haben wir dem Herrn zu danken, daß wir durch seine Gnade auch in einer Zeit der Erweckung stehen, Es ist ja in den letzten Decennien das Wort Gottes wieder auf den Leuchter gestellt, der Glaube wieder erwacht und eine Vertiefung ins Wort wie in die so lange vergessen und verachtet gewesenen Kleinodien unserer lutherischen Bekenntnisse vorhanden; es ist ja nicht bloß auf den Kanzeln und in den Schulen das Wort Gottes mehr und mehr wieder zu seinem Recht gekommen, sondern auch in den Gemeinden die Wirkung nicht mehr unspürbar; es giebt ja unter Hohen und Geringen lebendige Christen, und in manchen Seelen keimt wenigstens das neue Leben, wenn auch noch verborgen; es sind erwacht die christlichen Bestrebungen, wie die Mission und die Werke der Barmherzigkeit, und auch die Feinde Christi geben durch ihre Regsamkeit zu erkennen, daß sie es nicht mit einem todten Gegner zu thun haben. Ja, wir stehen in einer Zeit der Erweckung und dafür haben wir den Herrn zu preisen; aber wir haben auch zugleich zu bekennen, daß außer der bewußten Feindschaft gegen den Herrn und sein Reich noch massenhafter Schlaf vorhanden ist. Und wenn wir auch nicht Erweckungen wie jene amerikanischen, britischen und irischen erwarten wollen, da nicht nur unsrer deutschen Art, sondern besonders auch dem Wesen unsrer lutherischen Kirche, in welcher der Herr sein Werk durch Wort und Sacramente mehr innerlich, stille und sauerteigartig hat, jene mehr oder weniger methodistische Weise widerstrebt, so wollen wir doch ja nicht unsere Zustände mit dem sauerteigartigen Charakter unsrer Kirche entschuldigen oder gar

rechtfertigen, sondern bekennen, daß uns besonders die Zöllnergestalt und das Zöllnergebet ziemt und fragen: Was sollen wir denn thun? Und da ist die Antwort: nicht eigene Wege sollen wir gehen, sondern den von der Kirche uns gewiesenen Weg. Nicht, wie vorgeschlagen, aparte, neben der Kirche sich separirende Gebetsversammlungen mit einzelnen Gemeindegliedern, die wir als gläubige von den anderen scharf scheiden, sollen wir „einrichten", sondern mit der Gemeinde, die sich um die Predigt des Worts sammelt, haben wir zu beten und als Hausväter in täglicher Hausandacht, mit unserm ganzen Hause um Gottes Wort versammelt, haben wir zu beten. Und was sollen wir bitten? Eine neue, außerordentliche Ausgießung des heiligen Geistes? Es ist schon erinnert, daß eine solche nicht mehr nöthig ist, da der heilige Geist in den Gnadenmitteln der Kirche gegenwärtig und wirksam ist. Sollen wir denn bitten, daß Gott der heilige Geist durch seine Gnadenmittel eine Bekehrung Aller, der ganzen Christenheit, ja der ganzen Welt wirken möge?

Merle d'Aubigné sagt in der schon angeführten Rede über diese neuesten Erweckungen Folgendes: „Steht nicht irgendwo in der Bibel: das Gebet des Gerechten vermag viel, wenn es ernstlich ist (Jacob. 5, 16), So ihr Glauben habt und nicht zweifelt, und ihr sprechet zu diesem Berge: hebe dich und wirf dich ins Meer, so wird es geschehen (Matth. 21, 21; 17, 20; Marc. 11, 23)? Das will heißen: Wenn ihr um etwas bittet, das so unmöglich scheint, wie die Versenkung des Montblanc in den See, z. B. ihr bittet um die Erweckung der ganzen Stadt Genf, der ganzen Schweiz, der ganzen Christenheit — so wird's geschehen. Nein, ich irre mich nicht, alle diese Worte stehen in der Bibel, aber wir haben nichts davon geglaubt. Nun denn, so fangt an, sie zu glauben und im Glauben zu beten." So lauten seine Worte. Was sollen wir dazu sagen? Gewiß müssen wir wegen unsers Unglaubens und Kleinglaubens beschämt an unsre Brust schlagen und bekennen, daß unser

Glaube leider immer noch so schwach ist und daß wir deshalb auch noch immer nicht so beten, als wir beten sollten. Aber auf das Wort des Herrn vom Glauben, der Berge versetzen kann, bezieht sich Merle d'Aubigné nicht richtig. Denn, wenn auch dies Wort des Herrn nicht umgestoßen werden kann, so soll doch der Glaube nicht in der Luft schweben, sondern einen bestimmten Grund und Boden haben, worauf er steht, und sein Grund und Boden ist eben allein das Wort Gottes. Was ich nach Gottes Wort nicht glauben darf, darum soll ich auch nicht bitten. Das Wort Gottes aber verheißt nicht eine Bekehrung Aller, sondern es sagt: „Viele sind berufen, aber Wenige sind auserwählet" (Matth. 22, 14 rc.); es sagt, daß am jüngsten Tage sie nicht bloß zur Rechten, sondern auch zur Linken stehen werden. Also haben wir zu beten, daß gerettet werden möge, was gerettet werden kann. Insonderheit wollen wir bitten, der Herr möge uns sein theuer Wort und seine heiligen Sacramente rein und lauter erhalten troß aller zersetzenden Gelüste und Elemente dieser Zeit, und möge sein Wort durch seinen heiligen Geist zuvörderst kräftig machen an unserm eigenen Herzen, daß wir den rechten Blick bekommen in unser eigenes Sündenelend und in die Klarheit unsers Herrn Jesu Christi, damit wir ihn als unsern Herrn und Gott und sein heiliges, theures Blut als unsre Versöhnung predigen können in Beweisung des Geistes und der Kraft. Dabei wollen wir zugleich bitten, daß der Herr sein Wort in unsrem Hause, in unsrer Gemeinde, in der Christenheit kräftig werden und sein Missionswerk unter den Heiden gesegnet fortgehen lassen wolle. Wir wollen außer der treuen Verwaltung seiner heiligen Sacramente uns auch zugleich betend und arbeitend in das Wort des Herrn immer gründlicher vertiefen, damit wir es gründlich und lehrhaftig predigen können, auf daß christliche Erkenntniß, woran es ja immer noch so sehr fehlt, gefördert werde. Wir wollen besonders auch auf die Wege achten, die der Herr uns in der speciellen Seelsorge zeigt, und der einzelnen Seele suchend

und betend nachzugehn nicht für geringe halten. Wir wollen darnach trachten, daß wir selbst das je mehr und mehr wirklich werden mögen, was wir predigen, damit wir nicht Andern predigen und selbst verwerflich werden (1. Cor. 9, 27). Wir wollen sonderlich achten auf das Wort: „stellet euch nicht dieser Welt gleich" (Röm. 12, 2). Und — wenn wir dann die Erfahrung machen müssen, daß wir vielen tauben Ohren predigen und viele Seelen nicht aus dem Schlafe kommen, so werden wir zwar noch Ursache genug haben, uns zu schuldigen und zu beugen, aber auch daran gedenken müssen, daß der Herr selbst, als er im Fleisch auf Erden predigte, das Wort von dem Säemann sagen mußte, dessen guter Samen auf den Weg und auf den Fels und unter die Dornen fiel und wovon nur ein Theil einen guten Boden fand. Im Uebrigen wollen wir uns und die Gemeinde dem Herrn und dem Wort seiner Gnade befehlen, eingedenk dessen, was geschrieben steht: „So liegt es nun nicht an Jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen." Röm. 9, 16.

Die Gründung der deutschen Kirche durch Bonifacius.

Ein Vortrag, zu Schwerin am 25. Januar 1861 gehalten

von

Prof. Dr. Dieckhoff.*)

Wenn ich es unternehme, die Gründung der deutschen Kirche durch Bonifacius zum Gegenstande meines Vortrags zu machen,

*) In unseren Tagen, wo mit der Verbindung zwischen der Kirche und dem Staate der Bestand unserer deutschen Volkskirche in Gefahr steht,

so kann es meine Absicht nicht sein, ins Einzelne der Thatsachen näher einzugehen. Dazu würde die Zeit fehlen. Ich beschränke mich darauf, das mitzutheilen, was nöthig scheint, um eine richtige Beurtheilung und Würdigung dieses so wichtigen und folgenreichen Ereignisses zu begründen.

Um ein richtiges Urtheil über Bonifacius und sein Werk zu gewinnen, muß man beide in den geschichtlichen Zusammenhängen betrachten, in denen sie stehen. Unsere Aufmerksamkeit muß sich daher zunächst auf die kirchliche Heimath des Bonifacius richten, aus der er zu den Deutschen gekommen ist.

Bonifacius, um 682 geboren, stammte aus England, und zwar nicht aus einer britischen Familie, sondern aus einem angesehenen angelsächsischen Geschlechte. Er gehört also dem deutschen Stamme der Sachsen an, die mit Unterwerfung der Briten, der alten Einwohner Englands, eine Herrschaft für sich in dem eroberten Lande gegründet hatten. In angelsächsischen Klöstern hatte Bonifacius von frühester Jugend an seine klerikale Bildung empfangen, und nach vollendetem dreißigsten Lebensjahre zum Priester geweiht, nahm er schon früh eine ausgezeichnete Stellung unter dem Klerus seiner heimathlichen Kirche ein. Man wollte ihn zum Abte seines Klosters wählen, als er als Missionar nach Deutschland zog.

Es ist von entscheidender Bedeutung für die Kirchengründung in Deutschland geworden, daß der Begründer der deutschen Kirche aus der angelsächsischen Kirche in England hervor-

---

die Bonifacius begründet hat, hat es ein doppeltes Interesse, auf jenes Werk des Bonifacius zurückzublicken Aus diesem Grunde möge die Veröffentlichung dieses für einen nicht bloß theologischen Kreis berechneten Vortrags die Entschuldigung der Leser unserer Zeitschrift finden. Uebrigens bedarf die Beurtheilung, die das in diesem Vortrag behandelte so wichtige kirchengeschichtliche Ereigniß von Seiten Bunsens (Zeichen der Zeit) gefunden hat, einer Remedur, die sie, so viel wir uns erinnern, bis jetzt nicht gefunden hat..

gegangen ist. In der angelsächsischen Kirche Englands liegen die Anfänge und Grundlagen für die Geschichte der deutschen Kirchengründung. Dort hatten sich die kirchlichen Verhältnisse ausgebildet und vorbereitet, welche maßgebend für die Kirchengründung in Deutschland und somit für die Entwickelung der Kirche des Abendlandes überhaupt werden sollten. Wir dürfen es daher nicht unterlassen, den kirchlichen Zuständen in England zur Zeit des Bonifacius unsere Aufmerksamkeit näher zuzuwenden.

Die alten Bewohner Englands, die Briten, hatten schon früh, schon im 2. und 3. Jahrhunderte das Christenthum empfangen und zwar in einer von Rom unabhängigen Weise. Sie waren also Christen, als sie im 5. Jahrhunderte von den heidnischen Angelsachsen unterjocht wurden. Die Bekehrung der Angelsachsen ist dann nicht von den Briten ausgegangen: es stand dem der Haß zwischen den beiden Nationen entgegen. Missionäre der römischen Kirche haben anderthalbhundert Jahre nach der Niederlassung der Angelsachsen in England das Christenthum unter ihnen gegründet. Es ist eins der folgenreichsten Ereignisse in der Geschichte der Kirche, daß Gregor der Große, der als Wiederhersteller der römischen Kirche in seiner Zeit zuerst das bestimmt erfaßte System der kirchlichen Herrschaft der römischen Bischöfe in großartiger Weise zur Geltung zu bringen unternahm, seinen Blick auch auf die Bekehrung der Angelsachsen richtete und zu dem Ende eine Schaar von Mönchen nach dem fernen Insellande sandte. Das Werk gelang; um die Mitte des 7. Jahrhunderts war die Bekehrung der Angelsachsen vollendet. Damit aber, daß die Bekehrung der Angelsachsen von Rom ausging und von Rom aus geleitet wurde, war es gegeben, daß die angelsächsische Kirche von Anfang an in das Verhältniß der engsten Verbindung und Abhängigkeit zu Rom trat, daß in ihr von Anfang an die Grundsätze der römischen Kirche und der Herrschaft der römischen Bischöfe über die ganze Kirche unbedingte Geltung

fanden, die von Gregor dem Großen aufgestellt waren. Zunächst war übrigens auf diese Weise zugleich ein schroffer Gegensatz zwischen der neuen angelsächsischen und der alten britischen Kirche auf dem gemeinsamen Boden Englands begründet, und dieser Gegensatz rief einen längeren Kampf hervor, in welchem zuletzt, freilich erst nach und nach, das britische Kirchenthum von dem römisch-angelsächsischen gänzlich verdrängt wurde. Noch zur Zeit des Bonifacius, in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts, war dieser Kampf nicht vollkommen zu Ende geführt, und er hat dem Bonifacius auch noch in Deutschland die größesten Schwierigkeiten bereitet.

Vergleicht man das ältere britische Kirchenthum mit dem römischen, wie es von den Angelsachsen angenommen war, so giebt sich in demselben in manchen Punkten eine ältere Form des kirchlichen Lebens zu erkennen. Unabhängig von Rom, war die britische Kirche in ihrer insularischen Abgeschlossenheit überhaupt den Entwickelungen der Kirche auf dem Continent fremder geblieben. So hatte in dieselbe Manches von dem Neuaufgekommenen, auch manches Falsche, was bereits in der abendländischen Kirche des Continents herrschend geworden war, keinen Eingang gefunden. In ihrem Kampfe gegen die römisch-angelsächsische Kirche streitet die britische Kirche für ihre Unabhängigkeit von den römischen Bischöfen, deren Ansprüche auf einen Summepiskopat über die ganze Kirche sie zurückweist. Sie hält ihre eigenen von denen der römischen Kirche abweichenden Gebräuche fest, weil sie ein Recht der römischen Gebräuche auf allgemeine Geltung nicht anerkennt. So verwirft sie u. a. auch den von Rom aus geforderten Cölibat der Geistlichen und gestattet in Uebereinstimmung mit der Kirche der ersten Jahrhunderte den Geistlichen die Ehe. In allen diesen Punkten ist das Recht auf Seiten der britischen Kirche, und man wird geneigt sein, achtet man bloß auf diesen Gegensatz gegen Rom, für die britische Kirche, als eine der evangelischen Reinheit näher stehende, Partei zu nehmen. Anders

aber stellt sich die Sache, sobald man den Zustand dieser britischen Kirche selbst ins Auge faßt. Die eigenthümlichen Gebräuche, die sie im Gegegensatze gegen die römischen festhält, sind keineswegs in allen Fällen die besseren. Einer der Hauptpunkte des Streits betraf die abweichende Berechnung des Osterfestes. In der Art, wie die Briten den Tag des Osterfestes bestimmten, tritt uns aber der unvollkommene Gebrauch einer früheren Zeit der Kirche entgegen, der in der ganzen übrigen Kirche, nicht bloß in Rom, schon längere Zeit einer besseren und vollkommneren Einrichtung gewichen war. Wenn weiter die britische Kirche für eine andere Art der Tonsur streitet, als die war, welche in der römischen Kirche gebräuchlich geworden war, so wird man darin einen höheren Standpunkt derselben wohl nicht erkennen können. Vor Allem ruht der Gegensatz der britischen Kirche gegen das den Geistlichen aufgelegte Cölibatsgesetz keineswegs auf der Grundlage eines reineren, evangelischen Christenthums; denn obwohl die britische Kirche den Geistlichen die Ehe gestattete, war sie doch keineswegs von der falschen Hochstellung des Mönchthums frei. Im Gegentheil, nirgends stand das Mönchthum in höherer Verehrung, in höherer Geltung als eben bei den Briten. Neben einem Mönchthum aber, in welchem das christliche Volk die Vollkommenheit des christlichen Lebens, die vollkommene Darstellung der christlichen Tugend sieht, zu dem es aufschaut als zu dem Ideal des christlichen Lebens, kann ein ehelich lebender Klerus eine würdige Stellung nicht behaupten. Er muß neben dem Mönchthum in der Achtung des christlichen Volks von der Höhe des christlichen Lebens in der Kirche herabsinken und seinen Einfluß auf das christliche Volk, seine Führerschaft an der Spitze der Kirche, an das Mönchthum abgeben. Damit aber sinkt zugleich die von dem Klerus vollzogene Verwaltung der Gnadenmittel zu dem äußerlichsten opus operatum herab. Das Mönchthum und seine falsche Werkheiligkeit beherrscht und beseelt die Kirche. So hatte es sich in der britischen Kirche wirklich ge-

staltet. Herrschend an der Spitze dieser Kirche standen die Klöster mit ihren Aebten. Die Aebte der Klöster waren die Inhaber der obersten kirchlichen Gewalt. Dem Abte des herrschenden Klosters waren auch die Bischöfe der Provinz unterworfen, die von der Gesammtheit der Mönche des Klosters ihre Ordination empfingen. So war es also keineswegs die evangelische Freiheit der Christen, welche man gegen die römischen Ansprüche vertrat; die Unabhängigkeit der britischen Kirche von Rom war die unabhängige Herrschaft der Klöster und ihrer Aebte über die britische Kirche. Weit entfernt, daß die Briten ein reineres Christenthum gegen Rom vertraten, war vielmehr ihre Kirche schrankenlos der Herrschaft des Mönchthums verfallen, in welchem der Grundschaden des christlichen Lebens in der Kirche seine eigentlichste Ausprägung gefunden hatte. —

In den fortdauernden Kämpfen gegen dieses britische Kirchenthum mußte sich dem angelsächsischen Klerus das römische Kirchenthum, wofür er stritt, nur immer fester und bewußter einprägen. Bonifacius war ein Mitglied dieses angelsächsischen Klerus, und so stand denn auch von vornherein seine Stellung zur römischen Kirche fest. Als er, nach einem vergeblichen Versuche, das Evangelium unter den Friesen zu predigen, Deutschland zum Felde seiner Missionsthätigkeit wählte, stellte er diese seine Thätigkeit von Anfang an in die engste Verbindung mit Rom. Von England aus reiste er zuvörderst über Frankreich nach Rom, wo er den Winter des Jahres 718 in der näheren Umgebung des Papstes Gregor II. zubrachte. Von ihm ließ er sich die Vollmacht zur Mission diesseits des Rheins geben, und so brach er im Anfang des folgenden Sommers mit seiner Begleitung von Rom auf, um durch Baiern nach Thüringen südlich des Waldes zu reisen.

Und welche Zustände traf er nun in Deutschland an?

Es ist bekannt, daß Bonifacius nicht der Erste gewesen ist, der in Deutschland das Evangelium verkündigt hat, oder der

zuerst das Christenthum unter den Deutschen gepflanzt hätte. Schon früh, schon seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts war das Christenthum auch zu den Germanen gekommen, soweit sie dem römischen Reiche einverleibt waren, also zu den Germanen am Rhein und an der Donau. Und wenn dann auch diese frühesten Pflanzungen des Christenthums in Deutschland unter den Stürmen der Völkerwanderung fast ganz wieder vernichtet wurden, so ist doch auch nachher wieder, noch unter den Stürmen der Völkerwanderung selbst, besonders aber vom 6. Jahrhundert an bis zur Zeit des Bonifacius, also in einem Zeitraume von mehr als 200 Jahren, eine große Anzahl von Missionären an verschiedenen Punkten thätig gewesen, das Christenthum unter den deutschen Stämmen zu gründen und auszubreiten. Und nicht ohne Erfolg. Schon war das Christenthum an vielen Orten gepflanzt, und groß war die Zahl der christlichen Priester und Mönche, die in den verschiedenen Gegenden Deutschlands in Mitten schon gesammelter Gemeinden thätig waren. In dem Zeitpunkte, da Bonifacius nach Deutschland kam, war der Stand der Ausbreitung des Christenthums in kurzen Umrissen dieser. In den Theilen Deutschlands jenseits des Rheins, die dem Frankenreiche incorporirt waren, war bereits das Heidenthum äußerlich unterdrückt und wenigstens äußerlich Alles bekehrt. Es herrschte dort das fränkische Kirchenwesen, aber wie die Kirche des Frankenreichs überhaupt so lag auch hier die Kirche im tiefsten Verfall. Diesseits des Rheins, wo die an den Rhein grenzenden Gebiete bis tief in Deutschland hinein ebenfalls bereits der fränkischen Herrschaft unterworfen waren, gab es Striche, wo das Christenthum bereits gepflanzt war, wo aber die Christen zerstreut unter Heiden wohnten, dichter oder auch weniger zahlreich. In Alemannien, in den Gegenden um den Bodensee, war schon seit lange das Christenthum von dem Kloster St. Gallen aus in größerer Ausdehnung verbreitet. Dann den Rhein entlang gab es überall christliche Stiftungen, Kirchen mit ihren Gemein-

den, Klöster mit ihren christlichen Umgebungen, bis hinab an den Unterrhein, wo, von den Bischöfen von Utrecht geleitet, das Werk der Christianisirung unter dem großen und mächtigen Volke der Friesen mit den Eroberungen der fränkischen Major-Domus immer weiter vordrang. Dann wieder, vom Rhein ab seitwärts in das Innere von Deutschland hinein, waren das Mainthal hinauf, in Thüringen südlich des Waldes und im jetzigen Franken die christlichen Stiftungen vorgedrungen. Auch in Bayern, vom Süden her der Mainlinie begegnend, waren bereits Bisthümer und Klöster mit bischöflicher Gewalt über ihre christlichen Umgebungen gegründet. Und dabei darf es nun nicht übersehen oder gering angeschlagen werden, daß die Kunde von dem Gotte der Christen und dem Heilande, den er den Völkern gegeben, viel weiter verbreitet war als das Christenthum selbst und die Predigt der christlichen Sendboten. Diese Kunde war durch die Berührungen mit der christlichen Welt schon lange zu allen deutschen Stämmen gedrungen und unter ihnen wach erhalten. Mit dieser Kunde war aber zugleich der Anstoß zum Zweifel an der Wahrheit der eigenen Götter in diese heidnische Welt geworfen: es war dadurch der Proceß einer inneren Auflösung des Heidenthums schon lange eingeleitet. Das Heidenthum war auch da, wo es äußerlich noch ungebrochen fortbestand, durch die Kunde vom Christenthum schon längst zu einer Frage unter den Heiden selbst geworden.

Man sieht, Bonifacius betrat keinen noch unvorbereiteten Boden. Aber auf der andern Seite darf man nun auch die Schwierigkeiten nicht übersehen, die ihm entgegentraten und die sich ihm vor Allem in der Beschaffenheit des Christenthums entgegenstellten, das er als bereits gegründetes vorfand.

Alle die christlichen Stiftungen diesseits des Rheins, wie sie im Laufe der Zeit durch die Thätigkeit einzelner missionirender Priester oder Klöster entstanden waren, standen zusammenhangslos, in autonomer Vereinzelung da. Ohne eine das Einzelne zusammenfassende, zugleich regelnde und bewahrende

Ordnung, war Alles sich selbst überlassen. Kein Wunder, daß Bonifacius überall die größte Verwirrung fand. An manchen Orten war das sich selbst überlassene Christenthum in Mitten der Heiden so entartet, daß es sich mit dem Heidenthum vermischt hatte. Es gab christliche Priester, die auch den heidnischen Götzen opferten. Die Zersplitterung der christlichen Stiftungen war aber besonders dadurch befestigt, daß bunt durcheinander verschiedene, einander ausschließende Formen des Christenthums bestanden. Von den frühesten Zeiten her hatten sich besonders auch viele britische Mönche und Priester in Deutschland angesiedelt, die auch hier ihr eigenthümliches Kirchenthum mit größter Zähigkeit festhielten. Besonders zur Zeit des Bonifacius war die Zahl dieser britischen Mönche und Priester in Deutschland eine sehr große: in ihrer Heimath durch das Vordringen der römisch-angelsächsischen Kirche immer mehr verdrängt, wandten sie sich nach Deutschland, um auf fremdem Boden die Freiheit für ihr in der Heimath immer mehr unterliegendes Kirchenthum zu behaupten. Bonifacius traf auf deutschem Boden denselben Gegensatz wieder an, in welchem er in seiner Heimath als Mitglied des angelsächsischen Klerus zu stehen gewohnt war. Durch die Zersplitterung der christlichen Stiftungen aber, die sich über Deutschland ausgebreitet hatten, durch die Unordnung und Verwilderung, die davon die Folge war, endlich durch die Verschiedenheit der Formen des Kirchenthums, die ein einheitliches Zusammenwirken unmöglich machten, war die Kraft dieser Anfänge des Christenthums in Deutschland gebrochen, waren diese Anfänge selbst der größten Gefahr ausgesetzt und zum Theil schon erlegen. —

Von Anfang an erkannte Bonifacius dies Uebel: es stand für ihn von Anfang an fest, daß vor Allem eine Reform der schon bestehenden christlichen Pflanzungen nothwendig sei, daß eine kirchliche Ordnung gegründet werden müsse, die im Stande wäre, das Ganze zusammenzufassen und zu einigen, das Ver-

derbte wieder aus seinem Verfall zu erheben, und das christliche Leben zu pflegen und zu schützen. Welche Ordnung dies vermöge und wo der Stützpunkt für diese Ordnung zu suchen sei, das konnte für den angelsächsischen Priester, der mit päpstlicher Vollmacht nach Deutschland gekommen war, gar nicht in Frage kommen. Aber wenn es sich auch nicht so verhalten hätte, wenn sich auch Bonifacius erst fragend nach jener Ordnung und ihrem Stützpunkte umgesehen hätte, wo anders hätte er in seiner Zeit das, was er bedurfte, finden können als in Rom? — Bei der engen Verbindung Deutschlands mit dem Frankenreiche war es allerdings die fränkische Kirche, auf welche als auf ihren Stützpunkt die in Deutschland zu gründende Kirche zunächst verwiesen war. Aber eben da konnte Bonifacius den Stützpunkt für die kirchliche Ordnung in Deutschland am wenigsten finden. Es ist schon auf den Verfall der fränkischen Kirche zu jener Zeit hingewiesen. Die Kirche im Frankenreiche war damals unabhängig von Rom. Die alte Verfassung der gallischen Kirche unter der Leitung der römischen Bischöfe, wie sie vor dem Einbruche der Franken in Gallien bestanden hatte, war unter den Franken lange vernichtet. An die Stelle der gallischen Bischöfe, die eine Zeitlang der Willkühr der fränkischen Könige Widerstand geleistet hatten, waren mit der Zeit fränkische Bischöfe getreten, die von den Königen nach ihrer Willkühr eingesetzt und auch abgesetzt wurden. An die Stelle der Abhängigkeit der Bischöfe von Rom war eine sehr arge Unselbständigkeit derselben dem fränkischen Königthume gegenüber getreten, das an einen Unterschied seiner Gewalt in weltlichen und geistlichen Sachen gar nicht dachte. Die Könige machten ihre Günstlinge oder auch Die, welche einen hohen Kaufpreis dafür gaben, zu Bischöfen. Das hatte dann die traurigste Verweltlichung des fränkischen Klerus zur Folge. Bischöfe zogen wie die weltlichen Grafen bewaffnet an der Spitze ihrer Reisigen mit in den Krieg; in Friedenszeiten vergnügten sie sich mit Hunden, Falken und mit der Jagd. Die

geistlichen Pflichten ihres Amts vernachlässigten sie, verstanden sie auch nicht zu erfüllen, und das christliche Volk konnte in solchen Bischöfen seine geistlichen Oberen nicht erkennen und nicht achten. Kleriker ohne feste Stellen, darunter solche, die sich gegen die Gesetze der älteren Kirche auch die bischöflichen Weihen ohne bischöflichen Sprengel zu verschaffen gewußt hatten, zogen im Lande umher und übten ungebunden und aufsichtslos in fremden Sprengeln priesterliche und bischöfliche Functionen. Das Volk hing Denen an, die ihm gefielen. Von Seiten der Kirche war es der Verwahrlosung überlassen. Für christlichen Unterricht, für geistliche Pflege des Volks geschah nichts. So war denn heimlich heidnischer Götzendienst unter der äußern Decke des Christenthums noch weit verbreitet, und ungehindert wucherte auch heidnischer Aberglaube, heidnisches Wahrsager- und Zauberwesen in neuen, dem Christenthum entlehnten Formen fort. Nicht minder aber als in diesem heidnischen Unwesen zeigt sich das Verderben der fränkischen Kirche jener Zeit in der Verwilderung der christlichen Frömmigkeit, wie sie uns in einzelnen Erscheinungen aus jener Zeit entgegentritt. Unter den Irrlehrern im Frankenreiche, die Bonifacius später zu bekämpfen hatte, ragt vornehmlich ein Mann hervor, Namens Aldebert. Ein Franke von geringer Herkunft hatte er sich zu einem jener Bischöfe ohne festen Sitz aufgeschwungen. Wegen seiner Frömmigkeit und der vielen Wunder, die er verrichtet haben sollte, stand er beim Volke in höchster Verehrung. Auch am Hofe Karlmann's hat er einen großen Einfluß besessen. Als er später auf Betreiben des Bonifacius als hartnäckiger Irrlehrer gefangen genommen wurde, murrte das Volk laut, daß ihm ein heiliger Apostel, ein Patron und Fürsprecher, ein Vollbringer großer Zeichen und Wunder genommen sei. Diesem Aldebert wurde von Seiten des Bonifacius zum Vorwurf gemacht, daß er das Weihen der Kirchen zu Ehren der Apostel und Märtyrer untersage, daß er die Pilgerfahrten nach Rom mißbillige, daß er die Aufzählung der

einzelnen Sünden in der Beichte als unnöthig zurückweise, daß er auf den Feldern und an den Quellen Kreuze und Bethäuser aufrichten lasse, damit da die Leute zusammenkommen und beten sollten, die dann Kirchen und Bischöfe verließen. Alle diese Züge weisen auf eine freiere, innerlichere Glaubensfrömmigkeit hin: der Mann zieht uns an als Repräsentant deutscher Mystik in so früher Zeit. Aber man kann doch nicht übersehen, wie seine Frömmigkeit die kirchliche Ordnung zuchtlos durchbrach. Die Zuchtlosigkeit der verwilderten Frömmigkeit dieses Mannes zeigt sich denn auch weiter darin, daß er einen von Christus selbst geschriebenen, vom Himmel herabgefallenen Brief vorzeigte, daß er ein Gebet mit unerhörten Engelnamen verbreitete, daß er sich selbst den Aposteln gleichstellte, und in entsetzlicher Uebertreibung der abergläubischen Reliquienverehrung in der Kirche seine eigenen Haare und Nägel von dem Volke verehren und neben den Reliquien des heil. Petrus tragen ließ.

Es ist wohl klar, die verfallene fränkische Kirche konnte den festen Stützpunkt für die zu gründende kirchliche Ordnung in Deutschland nicht darbieten. Sie bedurfte selbst einer Reform, der Wiederherstellung einer starken kirchlichen Ordnung. —

Obwohl Bonifacius von Anfang an das Ziel einer in Deutschland zu gründenden kirchlichen Ordnung ins Auge gefaßt hatte und auch über das zu gründende kirchliche System keinen Augenblick zweifelhaft war, so konnte er doch dies Werk nicht sogleich in die Hand nehmen. Er konnte zwar im Einzelnen dem Verderben entgegentreten, aber noch fehlte dem einfachen und unbekannten Priester und Missionar das Ansehen und auch die Vollmacht eines päpstlichen Legaten, um einen eingreifenden Einfluß auf das Ganze ausüben zu können. Auch fehlten ihm die Verbindungen mit dem damals im Frankenreiche an der Stelle der merovingischen Schattenkönige herrschenden Majordomus Karl Martell, ohne dessen Unterstützung und Mitwirkung eine kirchliche Reform in Gebieten, die der fränkischen Herrschaft unterworfen waren, nicht durchgeführt

werden konnte. Bonifacius mußte zunächst von jenen weitergreifenden Plänen absehen; er mußte sich zuerst als Missionar bewähren, durch seine Thätigkeit als Missionar sich in Deutschland und somit im Frankenreiche eine Stellung und eine Macht erwerben, die dann die Grundlage für die Ausführung seiner weitergreifenden Ziele werden konnten.

Nach einem ersten nur sehr kurzen Aufenthalte in Deutschland, bei dem es ihm mehr nur darauf ankam, den Stand der Dinge näher kennen zu lernen, ging er wieder nach Friesland, wo jetzt die Verhältnisse für die Mission günstiger geworden waren. Er wurde dort der Gehülfe des Bischofs Willibrord, der seiner Herkunft nach ebenfalls der angelsächsischen Kirche angehörte. Erst nach einem dreijährigen erfolgreichen Wirken unter den Friesen kehrte er nach Deutschland zurück. Er wandte jetzt seine Thätigkeit zum ersten Male dem Gebiete zu, welches der Schauplatz seines so großen Missionswerks in Deutschland werden sollte. Es muß übrigens bemerkt werden, daß auch die Gebiete, wo Bonifacius jetzt als Missionar thätig wurde, bereits der fränkischen Herrschaft unterworfen waren. Bonifacius wandte sich nämlich jetzt zum ersten Male nach Hessen, durch Oberhessen, wo er schon einige Christen vorfand und eine Celle für Mönche, Amönaburg, errichten konnte, nach Niederhessen, wo er noch völlig heidnisches Gebiet traf. Die Zeit seiner Thätigkeit in Hessen war diesmal nur kurz; der Erfolg aber übertraf alle Erwartung. Er konnte schon mehrere Tausend Heiden taufen, und er mußte auf größere Mittel kirchlicher Fürsorge Bedacht nehmen, damit das Gewonnene auch recht gepflegt werden könne. Das Arbeitsfeld war bereits für einen einzelnen Missionar mit wenigen Begleitern zu groß geworden. Bonifacius reiste daher schon im Sommer 723 zum zweiten Male nach Rom. Beim Papste Gregor II. fand er die günstigste Aufnahme. Am 30. November wurde er in Rom zum Bischof für sein Missionsgebiet geweiht, nachdem er zuvor einen für die deutsche Kirche sehr folgenreich gewordenen Huldigungs-

eid dem römischen Papste geleistet hatte. Bonifacius legte nämlich als Missionsbischof für Deutschland mit unwesentlichen Abänderungen denselben Eid ab, durch den sich die Bischöfe der dem römischen Bischofe als Metropoliten unterworfenen Provinzen zum Gehorsam gegen den römischen Stuhl verpflichteten. Dadurch war das Verhältniß der Abhängigkeit begründet, in welches die deutsche Kirche auch verfassungsmäßig zu den römischen Bischöfen treten sollte. Reichlich mit päpstlichen Empfehlungsschreiben versehen an Große weltlichen und geistlichen Standes, besonders auch an den Majordomus Karl Martell, kehrte Bonifacius von Rom zurück und wandte sich zunächst an den Hof Karl Martell's, um sich der Hülfe desselben zu versichern. Allein auch jetzt fand er keine kräftige Unterstützung von Seiten des Hofes. Die fränkischen Bischöfe am Hofe waren den Grundsätzen der auf Rom gestützten kirchlichen Ordnung wenig geneigt, welche Bonifacius vertrat. Ohne auf die Förderung durch die fränkische Macht rechnen zu können, mußte er seine missionarische Thätigkeit wieder aufnehmen, der er sich mit aller Kraft von Neuem zuwandte. Er kehrte nach Hessen zurück und es folgt nun jene mehrjährige missionarische Wirksamkeit, durch die es ihm gelang, in weiter Ausdehnung die Heiden für das Christenthum zu gewinnen. Denn nicht bloß bedeutende Striche von Hessen, Ober- und Niederhessen, sondern auch weite Striche von Thüringen nördlich des Waldes, wohin er wahrscheinlich die Werra hinauf vordrang, wurden bekehrt.

Diese großen Erfolge der missionarischen Thätigkeit des Bonifacius in Hessen und Thüringen sind wohl geeignet, unser Erstaunen zu erwecken und die Frage nach den Gründen anzuregen, die dieselben erklärlich erscheinen lassen. Es sind nicht bloß Einzelne, die Bonifacius gewinnt, in großen Massen verlassen die Heiden den heidnischen Götzendienst. Zu Tausenden auf einmal lassen sie sich taufen. Und diese Bekehrungen sind nicht durch äußern Zwang veranlaßt, sie sind allein das Werk

der von der weltlichen Macht verlassenen missionarischen Thätigkeit. Wir wissen nun freilich, auch wenn es diese großen Erfolge seiner Predigt unter den Heiden nicht schon erwiesen, aus einzelnen Thatsachen, die die Geschichte aufbewahrt hat, daß das Wort des Bonifacius eine große Gewalt auf die Herzen der Menschen ausübte. So, als er einst bei seiner ersten Ankunft in Deutschland als ein noch ganz unbekannter Mann in einem Kloster bei Trier einkehrte, ließ er den vierzehnjährigen Großsohn der Aebtissin, der eben aus der Schule kam und den fremden Mann noch nie gesehen hatte, eine Stelle aus der heiligen Schrift lesen; daran knüpfte er dann Fragen über das Gelesene und eine einfache Auslegung des Inhalts an, und diese Worte fesselten das Herz des Knaben mit solcher Gewalt, daß ihn von diesem Augenblicke an nichts wieder von diesem Manne Gottes trennen konnte, dessen beständiger und ausgezeichneter Gehülfe er geblieben ist. Es war dies der spätere Bischof Gregor von Utrecht, der an seinem Bischofssitze später eine Schule für Missionäre gründete, aus der die ausgezeichnetsten Sendboten in großer Zahl nach allen Seiten zu den noch unbekehrten deutschen Stämmen ausgingen. Auch der Biograph des Bonifacius, sein Schüler Willibald, hebt*) mit besonderm Nachdruck seine großen Redegaben hervor. Mit bewundernswürdiger Kunst und Kraft der Rede habe er es verstanden, dem Volke die heil. Schrift auszulegen; der Strenge des Tadels habe die Milde und die Kraft des Worts der Milde nicht gefehlt. Vornehmlich betont es der Biograph, daß Bonifacius Mächtige und Reiche, wie Freie und Knechte unter dieselbe Zucht heiliger Ermahnung gestellt habe, damit er weder den Reichen schmeichele, noch die Freien oder Knechte beschwere, sondern wie der Apostel sei er Allen Alles geworden, daß er Alle gewänne. Allein wie hoch auch das Alles angeschlagen werden muß, — um die Massenbekehrungen, die der

*) Monumenta II. S. 337.

Predigt des Bonifacius folgten, erklärlich zu finden, muß man doch auch noch Anderes in Rechnung bringen. Einmal nämlich muß man sich erinnern, daß, wie schon früher bemerkt ist, die Kunde von dem Christenthum schon seit lange unter diesen Stämmen als eine das Heidenthum überwindende und auf die Predigt des Evangeliums vorbereitende Macht wirksam gewesen war; und sodann darf man nicht übersehen, daß sich Bonifacius mit seiner Predigt gar nicht bloß an Einzelne, sondern daß er sich mit derselben offen an das Volk als Ganzes richtet. In der Mitte des Volkes tritt er auf als der Bote seines Gottes, der als der alleinige wahrhaftige Gott auch der Gott dieses Volkes ist, — als der Bote seines Gottes an dieses Volk, das Er jetzt zu sich und seinem Heil berufen lassen und unter dem Er jetzt die Predigt Seines Worts und Seinen Dienst aufrichten lassen will. Das missionarische Handeln des Bonifacius ist ein Handeln an dem Ganzen des Volkes, und deshalb trifft und gewinnt es auch nicht bloß Einzelne, sondern das Ganze. Wenn die Heiden es nicht wehrten, — wenn sie den Bonifacius und seine Begleiter nicht erschlugen, als sie in der Mitte des umstehenden Volks, um ihm den Beweis der Richtigkeit seiner Götzen zu geben, die Art an die heilige Wodanseiche bei Geismar legten, so ist das ein Beweis, daß das Heidenthum dieser Heiden schon ein innerlich schwankendes, nach Zeichen verlangendes geworden war, und es ist dies Unternehmen des Bonifacius zugleich ein Beispiel davon, wie sein missionarisches Handeln ein Handeln nicht bloß an Einzelnen, sondern an dem Volke als Ganzem war. —

Bei diesen großen Erfolgen nun fehlte es dem Bonifacius vor Allem an Geistlichen für alle die Kirchen, die gegründet werden mußten. Wie Viele auch auf seinen Ruf aus England herüberkamen, immer ist er doch wegen der mangelnden Geistlichen in der größten Noth. Von Rom aus, wo man seit lange die Bedeutung des Bonifacius und seines Werks erkannt hatte, wurde ihm freilich alle diejenige Unterstützung zu Theil,

die er von dort erhalten konnte. Im Jahre 732 erhob ihn der Papst zum Erzbischof und stattete ihn als seinen Legaten mit allen Vollmachten des römischen Stuhls aus. Die Stellung des Bonifacius ist eine sehr bedeutungsvolle geworden. Mit den Vollmachten eines päpstlichen Legaten für Deutschland steht er an der Spitze eines Kirchenwesens, das im Herzen von Deutschland von ihm gegründet ist und unter seiner Leitung in sicherer Ordnung zusammengehalten aufblüht. Und wie diese seine Schöpfung zugleich von der allergrößten politischen Bedeutung für die Frankenherrscher war, die durch die Christianisirung so bedeutender Gebiete im Herzen Deutschlands ihre Herrschaft nach Deutschland hinein in der wesentlichsten Weise befestigt und gefördert sahen, so mußte auch wieder die kirchliche Stellung, die Bonifacius nun im Frankenreiche einnahm, bedeutsam für die fränkische Kirche überhaupt werden. In einem bisher heidnischen großen Gebiete der fränkischen Herrschaft steht unter Bonifacius ein neues geordnetes Kirchenwesen da, in festem Zusammenschluß mit Rom, dem doch bereits sehr mächtigen Stützpunkte für die Selbständigkeit der Kirche. Es ist die feste Grundlage gewonnen, von wo aus sich nun die von Bonifacius vertretene kirchliche Ordnung im Kampfe mit dem verfallenen fränkischen Kirchenwesen über das ganze Frankenreich, also über das Reich, in dessen Schooße die Zukunft Europa's lag, ausbreiten *kann* und — ausbreiten *muß*. Denn — das darf man nicht übersehen — es war nicht Willkühr, wenn Bonifacius in den Kampf gegen das verfallene Kirchenwesen im fränkischen Reiche eintrat: zu diesem Kampfe *mußte* es kommen. In der siegreichen Durchführung der von ihm vertretenen kirchlichen Ordnung im ganzen Frankenreiche mußte Bonifacius den letzten nothwendigen Zielpunkt seines Werkes sehen. Nur dann, wenn die kirchliche Ordnung, die er im Herzen Deutschlands gegründet hatte, die der fränkischen Kirche überhaupt geworden war, konnte auch für seine Stiftung, die ja zum Frankenreiche gehörte und ein Theil der

Kirche im Frankenreiche werden mußte, auf Bestand gerechnet werden. Im andern Fall konnte dieses Bruchstück der Kirche im Frankenreiche nicht davor bewahrt bleiben, ebenfalls, wenn auch erst nach Bonifacius, in den allgemeinen Verfall des fränkischen Kirchenwesens mithineingezogen zu werden. Es fand da in der That ein Verhältniß der Solidarität statt. Was in Thüringen und Hessen von Bonifacius gegründet war, das mußte in dem ganzen weiten Frankenreiche Wirklichkeit werden, wenn es in Hessen und Thüringen sollte Bestand haben können.

Noch immer aber war der Augenblick zur Durchführung dieser Pläne nicht gekommen. Noch immer stand dem die alte Abneigung am Hofe Karl Martell's entgegen. Da nahm man zwar gern hin, was durch die Missionsthätigkeit des Bonifacius gewonnen wurde; aber man war keineswegs gemeint, ihn in der Begründung seines so eng an Rom geknüpften Kirchenwesens in Deutschland zu unterstützen, das nicht ohne die bedeutungsvollste Rückwirkung auf die kirchlichen Zustände im Frankenreiche überhaupt bleiben konnte. Man dachte damals am Hofe des Majordomus noch nicht an ein enges Bündniß mit dem römischen Stuhle. Aber trotzdem, daß dem Bonifacius die Hülfe des Frankenherrschers zu einer ungesäumten Ausführung der kirchlichen Ordnung auch in Hessen und Thüringen noch immer fehlte, stand doch sein Werk in Deutschland nicht still, sondern unaufhaltsam wuchs es und befestigte es sich immer mehr auf seinen eigenen, selbstständigen Grundlagen. Bonifacius, noch immer von dem Frankenherrscher vernachlässigt, wurde jetzt von den bayerschen Herzogen berufen, die gern eine vom Frankenreiche unabhängige Macht in Deutschland begründet hätten, und von ihnen unterstützt konnte er in Bayern durch die Gründung von vier Bisthümern die kirchliche Organisation nach seinen Grundsätzen ausführen. Und schon bereitete Bonifacius weiter auch die Errichtung von Bisthümern in Hessen und Thüringen ohne die Hülfe des Frankenherrschers vor, als Karl Martell im Jahre 741 starb. Karl Martell und

Bonifacius — Beide haben sie gleichzeitig so Großes für die Kirche gethan, denn während Bonifacius im Innern Deutschlands für die Gründung der Kirche thätig war, hat Karl Martell durch seinen Sieg über die von Spanien her vordringenden Araber die Christenheit vor diesem neuen Feinde sicher gestellt. Allein sie selbst, obwohl so nahe auf einander angewiesen, sind einander fremd geblieben, weil die Bestrebungen des Bonifacius dem Sinne Karl Martell's nicht entsprachen, dessen Sinn auf den Krieg gerichtet war und darauf, im steten Kampf gegen äußere und innere Feinde die Herrschaft zu befestigen und zu erweitern. So lange Karl Martell lebte, lagen die beiden Strebungen, die kirchliche und die politische, noch außer einander, die bald in den engsten Bund mit einander treten sollten. Mit Karl Martell's Tode trat für die Bestrebungen des Bonifacius ein entscheidender Umschwung ein. Von diesem Augenblicke an wurde ihm die so lange ersehnte Unterstützung der Frankenherrscher im vollsten Maße zu Theil.

Die beiden Söhne Karl Martell's, Pipin und Karlmann, die zusammen als Majoresdomus das Frankenreich beherrschten, theilten dasselbe so unter sich, daß Pipin die westliche Hälfte, Neustrien und Burgund, Karlmann die östliche Hälfte, Austrasien, Alemannien und Thüringen erhielt. Karlmann, zu dessen Theile also die der Frankenherrschaft unterworfenen deutschen Länder gehörten, ist von Anfang an den Plänen des Bonifacius geneigt, der jetzt in rascher Entwickelung das, was er anstrebte, durchführen kann. Denn nicht nur kann er jetzt im Innern Deutschlands durch die Errichtung von vier neuen Bisthümern die kirchliche Organisation vollenden, sondern er kann auch jetzt die nothwendige Reform der fränkischen Kirche durchführen. Bald nach dem Regierungsantritte Karlmann's wird er von ihm an den Hof berufen, um zur Herstellung der kirchlichen Ordnung auf einer Synode zu helfen. Und es folgt nun, vom Jahr 742 bis zum Jahre 748, eine Reihe reformatorischer Synoden, zuerst für den östlichen Theil Karlmann's,

bald, da sich Pipin ebenfalls der Sache annimmt, auch für den westlichen Theil. Im Jahre 745 wird eine Gesammtsynode für das ganze Frankenreich gehalten. Bei diesen fränkischen Synoden hat man übrigens nicht an rein kirchliche Versammlungen zu denken, sondern vielmehr an fränkische Reichsversammlungen, an denen die weltlichen Großen wie die Bischöfe Theil nahmen, und deren Beschlüsse als fränkische Reichsgesetze im Namen des Majordomus veröffentlicht wurden. Bonifacius, auf den Willen des Majordomus gestützt, war die leitende Seele dieser Synoden. Das System der kirchlichen Ordnung, wie er es im Sinne trug, wurde für das ganze Frankenreich gesetzlich festgestellt. Vor Allem wurde die bischöfliche Verfassung, die ihren festeren Halt in der wiederhergestellten Metropolitanverfassung erhielt, neu geordnet und wieder in Kraft gesetzt. Indem Alles unter die Aufsicht und Leitung der Bischöfe in ihren Sprengeln gestellt wurde, wurde der Ungebundenheit einzelner Priester, somit auch der britischen Priester, und auch der Unabhängigkeit der Klöster nach britischer Einrichtung ein Ende gemacht. Weiter schritt die Gesetzgebung dieser Synoden auch gegen das herrschende Verderben des Volks wie des Klerus ein. Es wurden strenge Strafen gegen das heidnische Unwesen, die Paganien, festgestellt. Bei schweren Strafen wurde den Geistlichen das ärgerliche Leben verboten, das sie bis dahin ungestraft geführt hatten. So wurde ihnen u. a. auch das Tragen des Kriegsgewandes, die Jagd, das Halten von Hunden, Habichten und Falken verboten. Auch gegen Irrlehrer aller Art wurde eingeschritten. Eben dieser Kampf gegen die Irrlehrer bereitete dem Bonifacius die schwersten Sorgen, und es dauert lange, ehe er damit durchdringt. Unter den Irrlehrern, gegen welche Bonifacius die volle Strenge der neuen Ordnung richtet, sind in der That Viele, wozu vornehmlich die britischen Missionare gehören, deren Irrlehre wesentlich in nichts Anderem besteht als darin, daß sie an ihren alten Gebräuchen und Gewohnheiten festhalten und sich der neu gegründeten Ordnung

im Frankenreiche nicht fügen wollten. Der Kampf des Bonifacius gegen die Irrlehrer ist der Kampf der neuen Ordnung gegen die frühere Ungebundenheit. —

In wenigen Jahren war so auch dies große Werk der Reform der Kirche im Frankenreiche durchgeführt, freilich zunächst nur als Gesetz, und es bedurfte noch einer langen Sorge und Pflege, um das, was als Gesetz feststand, nun auch im Einzelnen nach allen Seiten hin ins Leben zu führen. Aber eine neue Grundlage war gewonnen, auf der dann die Blüthe der Kirche im Frankenreiche unter Karl dem Großen hat erwachsen können. Man sollte nun meinen, dies Werk habe den, der der Urheber desselben war, auf die Höhe des Ansehens und der Macht erheben müssen, es sei dem Bonifacius vergönnt gewesen, selbst die Pflege der neuen Schöpfung zu leiten. Allein es ist nicht so der Fall gewesen. Kaum ist durch ihn die neue kirchliche Ordnung gegründet, so wird sie seinem Einflusse entzogen. Zwar ist durch die fränkischen Synoden seine Stellung in Deutschland dadurch befestigt und gehoben, daß ihm das Bisthum Mainz verliehen, Mainz ihm als Sitz für das deutsche Erzbisthum angewiesen wurde. Es waren ihm ferner als Erzbischof der Kirche in Deutschland außer den von ihm gegründeten Bisthümern auch die Bisthümer am Rhein, Utrecht, Tongern, Cöln, Worms, Speier untergeordnet. Aber sobald Karlmann von der Regierung zurückgetreten war und Pipin als Majordomus die Regierung über das ganze Frankenreich in seiner Hand vereinigt hat, im Jahr 748, ist die Verbindung zwischen Bonifacius und dem Hofe abgebrochen und ihm jeder Einfluß auf die kirchliche Gesetzgebung im Frankenreiche und auf ihre Durchführung genommen.

Der Majordomus Pipin ging nach dem Rücktritt seines Bruders damit um, zu der königlichen Macht, welche die Scheinkönige aus dem merovingischen Stamme schon lange an die Majordomus hatten abgeben müssen, nun zuletzt auch noch die Krone dieser Schattenkönige hinzuzufügen. Mit Zustimmung

des Papstes wurde der letzte Merowinger entthront und Pipin ließ sich auf der fränkischen Reichsversammlung im Frühling des Jahrs 752 zum Könige der Franken salben und mit der den Merowingern geraubten Krone krönen. Man hat von den ältesten Zeiten her dem Bonifacius den größten Antheil an diesem Ereignisse zugeschrieben, und während die Einen ihn zu verherrlichen meinten, indem sie ihn darstellten als den, der über die Krone der Frankenkönige verfügt habe, haben ihm Andere aus der Theilnahme an jenem Kronraube den härtesten Vorwurf gemacht. Schon kurze Zeit nach dem Tode des Bonifacius stellen fränkische Chronisten die Sache, um sie dadurch in ein günstiges Licht zu stellen, so dar, als sei die Königskrönung Pipins das Werk des Bonifacius gewesen, der schon bei seinem Tode in der höchsten Verehrung des Volks stand. Jedoch die gleichzeitigen Nachrichten wissen nichts von einer Theilnahme des Bonifacius an jenem Ereignisse, und in neuerer Zeit hat Rettberg in seiner Kirchengeschichte Deutschlands den evidenten Beweis geführt, daß dem Bonifacius jeder Antheil wie an dem Glanze so auch an dem Unrecht jenes Kronraubes abgesprochen werden muß. Die Verhandlungen über den beabsichtigten Sturz der Merowinger wurden nicht durch Vermittelung des Bonifacius, sondern mit Umgehung der päpstlichen Legaten zwischen Pipin und dem Papste direct geführt. Sowohl in der Zeit vor der Krönung Pipin's als nachher erscheint Bonifacius als ein bei Seite geschobener, von den Geschäften der Regierung gänzlich fern gehaltener Mann. Allerdings, durch den für die Geschichte so folgenreichen Bund, der damals zwischen dem römischen Stuhle und dem neuen Königthume im Frankenreiche geschlossen wurde, ist die Stiftung des Bonifacius für die Zukunft erst recht befestigt, und so ist dieser Bund seinem Werke zugutgekommen: aber er selbst ist durch denselben von seinem Werke getrennt. Seine Briefe aus jener Zeit, seit 748, sind wieder erfüllt von den Klagen über die Vernachlässigungen, die er von Seiten des Hofes zu

erfahren hat, und bald nach jenem Thronwechsel, schon im Jahre 754, legte er, von den Anstrengungen seines Amts und den Hindernissen, die ihn wieder umgaben, ermüdet, sein erzbischöfliches Amt in die Hände seines auf seinen Wunsch ernannten Nachfolgers, seines Schülers Lullus, nieder, und er selbst, jetzt ein hochbetagter Mann, mindestens 70jährig, mit weißem Haar und vor Alter gebeugter Gestalt, wie er geschildert wird, nahm von Neuem die Arbeit der Missionspredigt unter den Heiden auf. Er ging jetzt am Ende seines Lebens wieder dahin, wo er zuerst seine Misionsarbeit angefangen hatte, zu den Friesen, und fand hier (am 5. Juni 755) die ersehnte Krone des Märtyrertodes. —

Wenden wir unsern Blick noch einmal auf das große Werk des Bonifacius zurück, so hat es sich uns dargestellt als ein solches, das aus der Geschichte seiner Zeit hervorgewachsen ist. Es sind nicht neu geschaffene Elemente der Ordnung, die Bonifacius erst in das Leben ruft, um seinen Zweck zu erreichen; er hat sein Werk auf die Elemente der kirchlichen Ordnung gegründet, welche die Kirche und der Zustand der Dinge ihm darbot, und die er nur benutzt, indem er sie in Bewegung setzt und mit einander verknüpft. Eben deshalb steht auch sein Werk, das kaum vollendet von ihm getrennt wird, festgewurzelt in der Geschichte da, ruhend auf den Mächten, welche die Geschichte jener Zeit beherrschten. Es ist charakteristisch für Bonifacius und sein Werk, daß er nichts von dem Seinen in dasselbe hineingemengt hat. Er hat nichts Neues aufgebracht, weder in der Lehre, noch im Cultus, noch in der Verfassung der Kirche. Er hatte eine Scheu davor, irgend etwas nach eigenem Urtheile zu bestimmen; auch in den kleinsten Dingen entscheidet er nichts nach eigenem Ermessen, sondern wendet er sich nach Rom oder nach England, um zu erfahren, was die Ordnungen und Gebräuche der Kirche darüber bestimmen. Er will nichts Neues in der Kirche schaffen; was die Kirche hat, das will er dahin bringen, wo es noch nicht ist, damit sich

der Segen davon immer weiter ausbreite. Bonifacius ist nicht ein Mann, der die Wahrheit erst noch sucht, er hat sie, und wie er sie empfangen hat, so ist er ihr mit ganzer zweifelloser Seele hingegeben. Und eben darin liegt seine Kraft; daraus erklären sich seine Erfolge. Das giebt ihm die in sich ungestörte Sicherheit, mit der er unter die Heiden hintritt und den Kampf gegen ihre falschen Heiligthümer richtet; das legt in sein Wort die unmittelbare Kraft lebendiger Ueberzeugung, die gerade in die Herzen trifft. Von Anfang an steht hell vor seiner Seele das Bild der Kirche, das ihm gegeben war, kein Zweifel an der Wahrheit desselben macht ihn unsicher, ohne Schwanken, ohne unsicheres Hin- und Hertasten richtet sich die ganze ungetheilte Kraft und That seines Lebens auf die Verwirklichung dieses Bildes. Klar von Anfang an über das, was Wirklichkeit werden soll, vermag er von Anfang an die Beziehung aller einzelnen ihn umgebenden Verhältnisse zu seiner Aufgabe mit Sicherheit zu erkennen, und Alles, sobald der Augenblick gekommen ist, ihr dienstbar zu machen. Es ist etwas Herrliches um einen solchen zweifellosen Mann des Glaubens, dessen Thun durch keine Unsicherheit im Herzen, durch kein Hin- und Hersuchen der Gedanken gehindert oder verwirrt wird. Gewiß, es giebt verschiedene Zeiten und verschiedene Aufgaben in der Kirche, die auch verschiedene Gaben und verschiedene Kräfte fordern: aber so wie er war, war Bonifacius ganz und voll eben das, was seine Zeit und seine Aufgabe forderte.

Durch diese Betrachtungen ist Bonifacius nun auch geschichtlich gerechtfertigt wegen der Irrthümer, die ihm und seinem Werke unstreitig anhaften. Diese Irrthümer können sich dem evangelischen Betrachter gar nicht verbergen; und wir dürfen auch unter dem Eindrucke der größten und bedeutendsten Gestalten der früheren Geschichte der Kirche nicht vergessen, daß das Gericht der evangelischen Reformation der Kirche tief in die früheren Zeiten der Kirche zurückreicht. Wie das christliche

Leben überhaupt, das Bonifacius brachte, schon durchdrungen war von der Saat der Irrthümer, die im Mittelalter immer üppiger aufwuchsen und die evangelische Wahrheit des christlichen Lebens überwucherten und gänzlich zu ersticken drohten, so liegt auch in der kirchlichen Ordnung, die Bonifacius in Deutschland und im Frankenreiche gründete, bereits das falsche Princip der römischen Herrschaft. War Bonifacius auch noch weit davon entfernt, den römischen Bischöfen, in denen er nur die obersten Wächter über die kirchlichen Ordnungen sah, die Rechte zuzuschreiben, die sie erst später, erst in der Zeit, da das starke Scepter Karl's des Großen nicht mehr über ihnen erhoben war, in Anspruch zu nehmen wagten; so galten doch auch ihm schon die Rechte der römischen Bischöfe, die er ihnen zuschrieb, als solche, die ihnen als Nachfolgern auf dem Stuhle des heil. Petrus, des Apostelfürsten, also kraft göttlichen Rechts über die ganze Kirche zukämen. Eben deshalb galt ihm auch jeder Gegensatz gegen die Ordnungen der römischen Kirche als Empörung gegen göttliches Recht und er zweifelte nicht daran, daß er die Gewalt der christlichen Könige gebrauchen könne, ja gebrauchen müsse, einen solchen Gegensatz zu unterdrücken. Es kann kein Zweifel darüber sein, daß das kirchliche Leben, wie es Bonifacius in unserm Vaterlande gegründet hat, kein evangelisch reines war. Allein diese Irrthümer, die seinem Werke anhaften, können ihm doch nicht persönlich zugerechnet werden: sie sind die Irrthümer der Kirche, auf deren Grunde er steht. Und weiter, war auch die kirchliche Ordnung, die Bonifacius gegründet hat, bereits von schweren Irrthümern durchdrungen, so war doch jedenfalls das sein Irrthum nicht, daß er überhaupt eine feste kirchliche Ordnung, so wie es in seiner Zeit möglich war, gegründet hat, um ein Wall zu sein gegen Verderben und Verwilderung des christlichen und kirchlichen Lebens. Dadurch ist er vielmehr trotz der Irrthümer in seinem Werke als Werkzeug Gottes zu einem Segen geworden, durch den auch wir noch reich sind. Darin bleibt er für immer ein hell

leuchtendes Muster und ist er es auch für unsere evangelische Kirche und für unsere Gegenwart. Denn die Kirche, die nicht bloß zu einer Zeit in der Geschichte, sondern bis ans Ende der Tage, als Lehrerin der Völker, die Massen des Volks umfassen und die Menschen erst zur Freiheit der Kinder Gottes erziehen soll, muß eine feste, sicher geordnete Macht über den Massen sein, die sie umfaßt; sie muß die Kraft haben, das Heilige, das sie verwaltet unter den Völkern zum Heile der Völker, rein zu bewahren und zu schützen, daß nicht das, was die Völker bilden und erheben soll, zu einem Raube der Völker werde und mit ihnen verderbe.

II.

Jahresberichte und Kritiken

Evangelische Pastoraltheologie, von Dr. Christian Palmer. Stuttgart. 1860.

Der Verfasser hat für dieses sein neuestes Werk die etwas veraltete Bezeichnung einer Pastoraltheologie wieder hervorgezogen und sucht sich über die Wahl dieser Benennung, sowie über den Inhalt und Umfang der Disciplin in der Einleitung mit dem Leser zu verständigen. Doch müssen wir bekennen, daß uns die betreffenden Ausführungen sehr wenig befriedigt haben, wie denn überhaupt der Verf. für eigentlich wissenschaftliche Erörterungen weniger organisirt zu sein scheint. Es wird offen zugestanden, daß die Pastoraltheologie keine Wissenschaft sei (S. 4), und doch soll sie Theologie sein (S. 2). Letztere wird definirt als das Wissen von göttlichen Dingen, christliche Theologie als Wissen von dem in der Offenbarung Gottes durch Christum ebenso sehr vollendeten, als erst begründeten Reiche Gottes (S. 2). Die Unzulänglichkeit dieser Definition fällt doch fast zu grell in die Augen; ein Wissen von göttlichen Dingen, vom Reiche Gottes hat schon der Confirmand, obgleich man doch nicht entfernt behaupten könnte, daß er sich auf Theologie verstände. Wenn letztere nicht Wissenschaft sein soll, d. h. Durchdringung und Beherrschung der in das Gebiet der christlichen Kirche fallenden Stoffe durch dialektisches, auf principielle Auffassung gerichtetes Denken, so verstehen wir überhaupt nicht, was sie sein kann, glauben auch nicht, daß irgend Jemand wird angeben können, was sie sonst sei. Jede theologische Disciplin muß also, um sich behaupten zu können, durchweg das wissenschaftliche Gepräge an sich tragen, muß

einen Ausgangspunkt haben, von welchem aus alle einzelnen Seiten des Gegenstandes sich beleuchten lassen, muß durch die Consequenz ihres Princips zur Lösung aller einschlagenden Fragen verhelfen und so das Urtheil über die Unsicherheit der bloßen Reflexion erheben. Will die Pastoraltheologie diesen Anforderungen nicht entsprechen und bloß auf dem Standpunkte der Reflexion über die dem Pastor zufallenden Aufgaben sich halten, so muß sie bestimmt den Anspruch, Theologie zu sein, aufgeben. Sie wird dann „ein Mittelding" werden, wie der Verf. selbst zugiebt (S. 9), „ein Uebergangspunkt zwischen Moral und praktischer Theologie, eine Predigt für den Prediger, dem sonst Niemand (?) predigt"; und wir gehen nicht so weit, zu behaupten, daß eine solche Behandlung der pastoralen Aufgaben überflüssig sei; bei gesundem kirchlichen Tacte und reicher Erfahrung wird sich auch so manches Gute leisten lassen und manche Anregung zu weiterem Nachdenken gegeben werden können. Nur können wir nicht verhehlen, daß wir von einem akademischen Lehrer der praktischen Theologie mehr zu erwarten haben dürften, als eine Arbeit, die auch der einfache Pastor bei gesundem Tacte und vielseitiger Erfahrung zu leisten im Stande wäre, und daß keine Veranlassung vorzuliegen scheint, warum der Professor der Theologie von der Höhe seiner Wissenschaft herabsteigen und sich an einer Darstellung genügen lassen sollte, welche auf seinem Gebiete doch nicht weiter hilft. Wir sind auch überzeugt, daß die praktische Theologie als die Wissenschaft vom kirchlichen Handeln alle die wirklich bedeutenden Stoffe, welche in der Pastoraltheologie vorkommen, in sich aufnehmen und dann noch viel fruchtbarer, als hier geschehen ist, behandeln kann, indem sie überall aus der Consequenz des Princips heraus arbeitet und letzteres bis in die kleinsten Fragen des pastoralen Berufes hinein zu tragen lehrt. Erst durch eine derartige Darstellung kommt der Lernbegierige über die Unsicherheit hinaus, die immer der persönlichen Meinung, dem unmittelbaren Fürguthalten anhaftet. Warum die praktische Theologie nicht auch „die persönliche Qualität des Geistlichen, seine wissenschaftliche Vorbildung, sein Privatleben u. s. w. in Betracht ziehen" und „dem Pastor nicht seinen Beruf in das Licht der Idee, in das reine Licht der Wahrheit stellen könne, um den Einen zu begeistern, den Andern zu ernüchtern", bekennen wir, nicht zu begreifen. Es kommt nur darauf an, daß die Wissenschaft aufhöre, sich auf den dürren Feldern der Abstraction herumzutreiben, und es dagegen als ihre Aufgabe betrachte, von den richtigen Grundanschauungen aus die concreten Fragen des kirchlichen Lebens zu beantworten. Es giebt gar keinen

Stoff in der Welt, der sich nicht wissenschaftlich behandeln ließe; und die Wissenschaft hat eben ihre Bedeutung darin, daß sie uns lehrt, Alles, was das Leben uns entgegenbringt, von richtigen Gesichtspunkten aus aufzufassen und den empirischen Stoff geistig zu bewältigen.

Hat nun der Verf. von vorn herein darauf verzichtet, den specifisch theologischen Standpunkt festzuhalten, und haben wir also von ihm eine Behandlung pastoraler Fragen in der Art zu erwarten, wie sie etwa auf den Conferenzen praktischer Geistlicher stattzufinden pflegt (S. 9), so zeigt doch die folgende Ausführung, daß es nicht möglich war, solcher Intention völlig treu zu bleiben, und gleich der dritte Abschnitt „vom geistlichen Berufe" läßt sich auf eine dogmatische Erörterung des Amtsbegriffes ein. Aber diese Erörterung macht es auch recht evident, wie ungeeignet es ist, wissenschaftliche Fragen episodenartig zu behandeln. Wie könnte man wohl etwas Genügendes über den Begriff des Amtes sagen, ohne zuvor den Begriff der Kirche festgestellt zu haben? Der Verf. aber läßt sich auf den letzteren gar nicht ein und beschränkt sich darauf, im Gegensatz gegen die „Klerikalen", unter denen ihm namentlich Vilmar als monstrum horrendum erscheint, der Theorie vom contrat social auf geistlichem Gebiete das Wort zu reden. Er schließt sich dem Satze an: alle Rechte des Pfarramts seien ursprünglich der Gemeinde zugesprochen, und nur in ihrem Namen übe sie der Pfarrer als Amtsperson aus. Das Amt soll freilich von Gott gewollt sein, aber nur mittelbar, so daß es bloß eine Institution der Kirchenordnung ist. Der Grund, „warum die geistlichen Functionen, die ihrem Inhalte nach Rechte und Pflichten aller Christenmenschen sind, nur Einem oder Etlichen übertragen werden", ist vor Allem dahin zu bestimmen: „es geschieht der Ordnung wegen". Jedoch „ist es nicht bloß das Interesse der Ordnung, welches aus dem allgemeinen Priesterthum das specielle Amt, aus den Gemeindegenossen, welche alle πνευματικοὶ sind, den Geistlichen κατ᾽ ἐξοχὴν hervorgehen ließ; sondern es ist noch ein Moment als treibende Kraft in diesem Vorgange zu entdecken, das wir das symbolische, poetische, gemüthliche nennen können. Es liegt im gottesdienstlichen Bildungstriebe der Kirche, daß sie, was sie als geistiges Leben unsichtbar in sich trägt, was als Heilsgut und Heilsbewußtsein allen ihren Gliedern gemeinsam inwohnt, heraussetzt und objectivirt, um es in symbolischer Gestaltung anzuschauen. So setzt der Christ die Heiligung des Zeitlebens heraus in eine objective, sichtbare Form — den Sonntag. So baut er Gotteshäuser — so ist allein der Cultus der christlichen Kirche

richtig zu begreifen. Dieselbe gottesdienstliche Idee aber, die sich in heiligen Zeiten und Räumen plastisch objectivirt, gebraucht auch Menschen dazu, um in ihnen, in ihrer Person, zur Erscheinung zu kommen. In den gottesdienstlichen Personen schaut die Gemeinde das, was alle ihre Genossen als ein Leben von Gott in sich tragen, als objectiv geworden an, und dieselben stellen unter den Uebrigen ganz dasselbe vor, was der Sonntag zwischen den Wochentagen und was das Kirchengebäude mitten unter den Privathäusern". — „Die Vollmacht für die amtliche Thätigkeit liegt in der ordentlichen Berufung durch die Kirchenbehörde; wer durch sie berufen, wird allerdings im Glauben diese Berufung auf den Herrn zurückführen, doch ohne an eine besondere magische Ausrüstung zu glauben. Eine positive und förmliche Einsetzung des Amtes durch den Herrn giebt es nicht, und war auch gar nicht nöthig, weil der Geistliche nichts Anderes hat und kann, als was alle Christen haben und können." — Das sind ungefähr die Grundgedanken dieser Erörterung, welche weitläufig ausgeführt und mit reichlicher Entrüstung über die klerikale Partei, die aus dem Amt ein „Heilsvermittelungsamt" machen wolle, durchschossen sind. Es ist nichts Neues in dem Allem, nur daß wir noch nirgends in dem Maße den Geistlichen als „symbolische Person" gezeichnet gefunden haben; denn wenn andre Theoretiker den Pastor als Repräsentanten der Gemeinde hinstellen, so ist doch damit noch etwas Anderes gesagt, als was hier vor Allem betont wird. Es kann uns natürlich nicht in den Sinn kommen, in einer Recension diese, nach unserer Meinung völlig verkehrte Theorie allseitig zu widerlegen; doch dürfen wir uns auch mit der einfachen Zurückweisung derselben nicht begnügen, die den Schein des Absprechens an sich tragen könnte. Wir beschränken uns jedoch auf Folgendes. Die Ansicht, einer besonderen Einsetzung des Amtes habe es gar nicht bedurft und es gäbe deshalb auch eine solche nicht, würde, consequent verfolgt, dazu führen müssen, die Einsetzung des Apostolats zu leugnen, und da das doch nicht gehen würde, den Herrn Christus wegen dieser Institution zu tadeln. Man würde sagen müssen: der heil. Geist wurde im Pfingstfeste in gleicher Weise auf alle Gläubigen ausgegossen, darum waren sie alle in gleicher Weise tüchtig zur Ausbreitung des Evangeliums und zur Haushaltung über Gottes Geheimnisse, folglich bedurfte es eines eignen Apostelamtes nicht. Hat der Herr es dennoch eingesetzt, so hat er etwas Ueberflüssiges und dem allgemeinen Priesterthum aller Gläubigen Widersprechendes gethan; er hätte es der Gemeinde überlassen müssen, das Amt aus sich heraus-

zusetzen, sobald es ihr nothwendig und ersprießlich erschien Wird der Verfasser sich zu solchen Behauptungen hergeben und die specielle Berufung der Zwölfe und des Paulus bemängeln wollen? Wenn aber nicht, so ist die ganze Grundlage seiner Amtstheorie umgeworfen. Dann wird er auch nichts dagegen haben dürfen, wenn wir behaupten, daß mit der Institution des Apostelamtes auch implicite das Amt an der Einzelgemeinde gesetzt ist; denn die Institutionen des Herrn sind nicht zeitweilige, und er brauchte ebensowenig zu sagen: Nach euch sollen Andere euer Werk fortsetzen, als er gesagt hat in der Nacht, da er verrathen ward: das Abendmahl sollt ihr nicht allein, sondern alle Christen genießen. Zwischen Apostolat und Amt an der Einzelgemeinde ist allerdings der Unterschied, daß jener für die Kirche grundlegend ist, dieses auf dem gelegten Grunde fortbauend, jener schöpferisch, dieses erhaltend durch immer neue Hingabe des göttlich-apostolischen Wortes und des Sacramentes an die Gemeinde; aber dieser Unterschied hebt die innere Einheit so wenig auf, wie der Unterschied zwischen Schöpfung und Erhaltung der Welt die Einheit des Wirkens Gottes an ihr aufhebt. Was den Umfang der Amtsbefugnisse des Geistlichen betrifft, so sind die verschiedenen Functionen, die bei den Aposteln in einer Hand lagen, selbstverständlich in der Weise trennbar, daß der Eine predigt, der Andere das Sacrament spendet, der Dritte die Kirchenleitung übt, der Vierte die Heidenmission treibt; aber es bleibt im Grunde das eine apostolische Amt, das unter den geschichtlichen Bedingungen, die der Herr herbeiführt, sich so oder anders fortsetzt. Bei dem Allem bleibt unbeschadet, daß unter Umständen jedes Gemeindeglied eine Taufe vollziehen, oder dem reuigen Sünder die Vergebung der Sünden aus dem Worte Gottes darbieten kann, ebenso wie das in der apostolischen Zeit geschah, wo das Apostelamt doch als das unmittelbar vom Herrn zu solchem Dienste eingesetzte dastand. Aber gemeindliches Thun der Art in Fällen der Noth und der besonderen Führung hat seine Berechtigung nicht darin, daß jeder Christ die amtlichen Befugnisse durch das allgemeine Priesterthum hätte, sondern der Herr macht in solchem einzelnen Falle den einfachen Christen zum Ausrichter des Amtes; weswegen denn auch, wie die Erfahrung zeigt, der gläubige Laie sich solchen Werkes nur annehmen wird, wenn es ihm durch die Umstände gewiß ist: Der Herr will, daß ich hier, für den besonderen Fall, das Amt auf mich nehme. Das allgemeine Priesterthum ist nach der Lehre der Schrift nichts Anderes, als der Beruf, sich Gott zum Opfer darzubringen und ihm zu dienen mit Buße, Gebet, Lob und Dank und mit allen

Kräften des Leibes und der Seele. Aber das Wort Gottes der Gemeinde predigen, Sacrament spenden, Schlüsselgewalt üben, die Heiden bekehren, ist dem geistlichen Priester Gottes nicht befohlen, sondern dazu bedarf es erst eines besonderen Berufes. Wie wir aber für diese Anschauung von Amt und allgemeinem Priesterthum die Schrift für uns haben, so die Geschichte in eminenter Weise von Anfang an, so auch unsre symbolischen Bücher (August. c. Art. 5 u. s. w.); wogegen die Theorie des Verf. völlig in der Luft schwebt und dem Liberalismus auf kirchlichem Gebiete angehört. Was er aber über die symbolische Bedeutung der Person des Geistlichen sagt, das Alles beruht auf so alttestamentlich hierarchischen Vorstellungen, daß man sich verwundern muß, wie ein protestantischer Christ auf solche Ideen gerathen kann und namentlich ein so abgesagter Feind alles „hochkirchlichen" Wesens. Die Lehre vom Amte, welche in demselben nichts Anderes sieht, als den instrumentalen Dienst am Wort und Sacrament auf Grund göttlicher Anordnung, wobei von besonderen geheimnißvollen Kräften, die dem Amte innewohnen sollten, nicht die Rede sein kann (siehe Kliefoth liturg. Abhandl. I, p. 379 ff.), ist, wie die einzig wahre, so die einzig bescheidene. Wir müssen bekennen, daß eine Anmaßung ohne Gleichen dazu gehört, wenn man sich will ansehen lassen als das personificirte Christenthum der Gemeinde, als die persönliche Verwirklichung ihrer Idee; und Tadel verdient wegen überspannter Amtstheorieen nicht der Strengkirchliche, der wohl weiß, was er thut, wenn er den Amtsbegriff den hierarchischen sowohl, als den demokratischen und liberalistischen Tendenzen der Zeit gegenüber festzustellen sucht, sondern Tadel verdienen, wie die bewußten Zerstörer lutherischer Anschauungen, so die nebulosen Theoretiker, die nicht wissen, wem sie in die Hände arbeiten.

Wir dürfen wohl hier gleich anschließen, was uns sonst in dem Buche an Ausführungen, die uns unhaltbar erscheinen, entgegengetreten ist. Es sind namentlich zwei Punkte, betreffend die Wiedertrauung Geschiedener und den Begriff des Eides, wo der Verf. uns völlig unbefriedigt gelassen hat.

Es heißt S. 213: „Der schwierigste Punkt in diesem Gebiete ist die Wiedertrauung Geschiedener, also die Bestimmung der legitimen Scheidungsgründe selbst. In dieser Beziehung ist es ein nicht glücklich gewählter Ausdruck, wenn man glaubt, die Sache damit abmachen zu können, daß, wer nicht „biblisch geschieden" sei, nicht wieder getraut werden könne. Biblisch geschieden wird heut zu Tage Niemand, denn — auch der Herr redet Matth. 5 nur vom Sichscheiden, nicht vom Geschiedenwerden; er hat die jüdische Form willkürlicher Trennung

im Auge, deren Willkürlichkeit durch die Ausstellung (eigentlich Zuwerfung) eines Scheidebriefes gar nicht aufgehoben war, da diese nur das Weib freigab, also eigentlich nur eine schriftliche Verzichtleistung des Mannes auf sein Recht an die Frau vorstellte —. Daß eine christliche Obrigkeit eine Ehe nach vorhergegangener sorgfältiger Untersuchung der Schuld und Unschuld trennt, daß nach einem Gesetz der schuldige Ehegatte vom schuldigen befreit wird: dieser Fall, dieser Sinn einer Ehetrennung ist in der Bergpredigt gar nicht ins Auge gefaßt, ganz natürlich, da eine solche Form gar nicht bestand und der Herr, da er die Gerechtigkeit des Himmelreiches darstellen und die Gesinnung Derer beschreiben wollte, die ihm angehören, nicht eine Proceßordnung aufstellte, die, wie sie ist, in den Codex eines Staates, auch eines christlichen, übergetragen werden könnte. Es ist darum auch von den weisen Gründern eines evangelischen Eherechtes viel besser, als von manchen Neueren, die die Frivolität der Ehegesetze aus der Aufklärungszeit nun durch desto rücksichtslosere Härte compensiren wollen, eingesehen worden, daß der factische Ehebruch nicht als alleiniger Scheidungsgrund betrachtet werden, also auch nicht die Wiedertrauung bloß auf den von einem Ehebrecher geschiedenen unschuldigen Theil beschränkt werden könne" u. s. w. Dieser ganze Passus ist so verworren, daß man kaum begreift, wie der Verf. von einem Gedanken auf den andern kommt; die Logik muß hier betteln gehen. Es handelt sich doch um die Frage: wann der Pastor einen Geschiedenen wiedertrauen darf? Darauf erfahren wir, daß die jüdische Form der Scheidung eine andere war, als bei uns; was trägt das zur Sache aus? Daß der Herr keine Proceßordnung aufgestellt, versteht sich von selbst; aber was soll das hier? Folgt daraus, daß factischer Ehebruch nicht als alleiniger Scheidungsgrund betrachtet werden darf? Die vom Verf. verklagten Neueren behaupten nichts Anderes, als daß der Pastor als Diener der Kirche Jesu Christi einen Geschiedenen nur dann wiedertrauen darf, wenn dieser sich hat scheiden lassen aus einem Grunde, den das Wort Gottes als einen zur Scheidung berechtigenden anerkennt, und wenn derselbe seinerseits in diesem Punkte vor Gott schuldlos dasteht. Demnach handelt es sich um die richtige Eruirung der Scheidungs**gründe**, die für einen Christen nimmermehr Sache einer Proceßordnung sein können, aus der Schrift, nicht um eine antiquarische Bemerkung noch um die triviale Notiz, daß der Sohn Gottes kein Lehrer des Processes gewesen; und der Verf. läßt den Leser über Das, was ihm zu wissen allein wichtig ist, völlig unbelehrt. Warum? Es ist nicht gut, wenn ein Lehrer prak-

tischer Theologie bei einem so bedeutsamen Gegenstande, bei einer brennenden Tagesfrage sich in undeutliche Phrasen hüllt. — Der zweite Punkt betrifft den Begriff des Eides. Es heißt S. 495: „Zur Verständigung des Schwörenden über das Wesen des Eides ist freilich nöthig, daß der Pastor selbst einen durchaus klaren, festen Begriff vom Eide hat. Es herrscht darüber manche Unklarheit oder Unbestimmtheit, wenn z. B. gesagt wird, im Eide rufe man Gott zum Zeugen an (was er ja ohnehin immer schon ist), oder man verzichte für den Fall der Lüge selber auf seine Seligkeit (dann wäre der Eid in allen Fällen etwas durchaus Unstatthaftes), oder man rufe Gottes Strafgerechtigkeit gegen sich selber auf (dann wäre das Schwören identisch mit dem Sichverfluchen). Der Eid ist vielmehr wesentlich als Bekenntniß zu fassen, nämlich als Bekenntniß des Glaubens an den lebendigen dreieinigen Gott, das in demselben Moment als unser eigenstes Bekenntniß ausgesprochen wird, in welchem wir der Obrigkeit irgend eine Thatsache als solche (positiv oder negativ) bezeugen. Der Eid und seine Bedeutung für das Gesammtleben (denn nur für dieses ist er nöthig und vorhanden) beruht also darauf, daß unter einem christlichen Volk es für unmöglich angesehen wird, daß Jemand in demselben Augenblicke eine wissentliche Lüge aussprechen könne, in welchem er an den allwissenden Gott, den Gott der Wahrheit, nicht bloß erinnert wird, sondern in welchem er das Bewußtsein von dessen Gegenwart, ja seinen Glauben an denselben und seine Hoffnung auf denselben (daher die Formel „so wahr mir Gott helfe") mit eignem Munde, bei voller Klarheit des Geistes und in einer den Ernst der Stimmung erhöhenden rituellen Umgebung ausspricht." — Diese Erklärung soll uns also zur Klarheit über die Bedeutung des Eides verhelfen. Sie steht aber im Widerspruch fast mit Allem, was die christliche Kirche (abgesehen von der modernen Theologie) und die Jurisprudenz bisher über den Eid gelehrt hat; sie ist eine Verkennung des eigenthümlichen Wesens des Eides und eine Verwechslung desselben mit der gewissenhaften Aussage des frommen Christen, der mit seinem Herzen vor Gott steht, mit der religiösen Versicherung, welche in unendlich vielfacher Weise vorkommen kann, ohne Schwur zu sein. Wenn die Confirmanden vor Gott gefragt werden, ob sie an den Herrn Christus glauben, und sie beantworten diese Frage mit Ja: so ist das kein Eid. Wenn Jemand spricht: Ich kann vor Gott sagen, daß ich es gut gemeint habe, so wäre es völlig ungerechtfertigt, diese Aussage für einen Eid zu erklären. Das Wesen des Schwurs besteht vielmehr darin, daß es eine Be-

theuerung ist, bei welcher man Gott zum Zeugen der Wahrheit und zum Rächer der Unwahrheit anruft. Eine solche Bekräftigung einer Aussage würde nun freilich unerlaubt und unsittlich sein, wenn sie aus dem eignen Vornehmen eines Menschen hervorginge; aber Gott selbst hat den Eid sanctionirt (Deut. 6, 13 u. a. St.), damit derselbe diene zur Kundgebung seiner selbst als des Wahrhaftigen, und um der Wahrheit in dieser sündigen Welt zum entscheidenden Siege zu verhelfen. Wo nun ein Mensch dessen gewiß wird vor dem Herrn, daß in einer Sache um der Wahrheit und der Gerechtigkeit selber willen, die des heiligen Gottes ist, eine entscheidende That geschehen müsse, da darf und soll er auf Anfordern der Obrigkeit schwören, d. h. Gott den Wahrhaftigen zum Zeugniß aufrufen und ihn bitten, daß er ihm die Aussage der Wahrheit zum Segen, die Aussage der Unwahrheit zum Unsegen werden lasse. Damit ist dann die Sache in Gottes Hand gelegt und alles Haders ein Ende gemacht. (Beim promissorischen Eide steht es nur darin anders, daß auf Gottes Institution hin versprochen wird, etwas zu thun, wobei der Herr angerufen wird, daß er Zeugniß geben wolle für das treue Halten und wider das Brechen des Versprechens.) Die Voraussetzung für einen solchen Eid ist subjectiverseits natürlich der Glaube und das Bekenntniß zu Gott; auch liegt ein bekennendes Moment in der Eidesleistung selber; aber es ist eine völlig schiefe Auffassung, wenn man diesen Act im Bekennen aufgehen läßt und Letzteres als das Wesen und den Nerv desselben faßt. Betheuerung unter Anrufung des Zeugnisses Gottes über uns zum Zweck der sieghaften Behauptung der Wahrheit, das ist es, was den Eid constituirt; und alle seit Kant her (Religion innerh. 2c. S. 240) in der mannigfaltigsten Weise gegen die Sittlichkeit des so gefaßten Eides vorgebrachten Momente fallen dahin, wenn man festhält, daß der Herr selber den feierlichen Eid eingesetzt hat. Jene Einwürfe können sich immer nur auf den leichtsinnigen, willkürlichen, der Selbstsucht entsprungenen, die Ordnung Gottes zerstörenden Schwur beziehen. Wie das Fluchen erlaubt ist, wenn es der Herr seinen Dienern befiehlt zur Ausrichtung seines gerechten Zornes, dagegen unerlaubt, sobald es der Mensch auf eigne Hand vollbringt, so ist auch das Schwören im oben angegebenen Sinne eine heilige Handlung, sobald es geschieht in Gemäßheit göttlicher Ordnung, eine Sünde aber, wo es der Willkühr und Selbstsucht entspringt. Wenn aber der Verf. meint, Gott zum Zeugen anrufen, wäre etwas Thörichtes, weil Gott ohnehin Zeuge sei, so scheint er zu vergessen, daß es sich bei einem Zeugen

nicht um seine Gegenwart allein, sondern um die Ablegung eines Zeugnisses handelt. Sollte er jedoch einwenden, auch Letzteres werde Gott ohnehin geben, so trifft dieser Einwand hier aus den oben entwickelten Gründen nicht zu; und der Herr Verf. möge sich überdies mit dem Apostel Paulus auseinandersetzen, der es doch für angemessen hält, zu sagen: 2. Cor. 1, 23: *ἐγὼ δὲ μάρτυρα τὸν θεὸν ἐπικαλοῦμαι ἐπὶ τὴν ἐμὴν ψυχήν.* — Wir bleiben nach dem Allem bei der classischen Erklärung Melanchthons: Juramentum est invocatio Dei, qua petimus, ut Deus sit testis de nostro animo, quod non velimus fallere homines ea de re, de qua asseveramus, et simul petimus, ut Deus sit vindex, si fefellerimus, quam invocationem Deus sanxit, ut sit vinculum veritatis inter homines, et se obligat ad tuendum hoc vinculum videlicet ut servantibus benefaciat, et non servantes sine ulla dubitatione puniat, quia vult, intelligi veritatem, ut sciamus et esse ipsum et esse veracem. Vid. loci theol. append. 2. Vgl. auch Gerhard loc. 13, pag. 300. Catech. Roman. 3, 3, 8. Harleß, Ethik (1845) p. 155. Hüffel 2, 407.

Zu rügen finden wir überdies noch, daß die Ausdrucksweise des Verf. nicht immer präcis ist und daß ihm namentlich zuweilen Sätze in die Feder fließen, die Jedem anstößig sein müssen, der an schärferes dogmatisches Denken gewöhnt ist. Es ist uns hin und wieder gewesen, als hörten wir den Dr. Schenkel sprechen, wie wenn es heißt S. 208: „ein wahrhaft gewissenhafter Mann, der sein Gewissen nicht nach theologischer Zeitrichtung stimmt, sondern seine theologische Ueberzeugung wie sein Handeln von seinem Gewissen bestimmt sein läßt, kommt dadurch in schweres Gedränge u. s. w.“; S. 225: „Wo man aber den lauteren Wahrheitssinn aufrufen kann, der einerseits mit dem Gewissen und dem rein menschlichen Gefühl, andererseits mit dem gesunden Menschenverstande Hand in Hand geht, der durch diese sich selber kund giebt und der auch ohne Beweise das Wahre oft unmittelbar erkennt — da hat man immer gewonnen“ (es handelt sich um die Widerlegung von Irrlehrern! Vgl. dagegen 1. Cor. 2, 14). — Die stylistische Gewandtheit des Verf. hat ihn nicht immer vor einem gewissen saloppen Ausdruck bewahrt. Die Nachlässigkeit, selbst wenn sie sich nur an Kleinigkeiten bemerkbar macht, steht einem theologischen Buche immer schlecht an; wahrhaft unangenehm war uns z. B. der bis zum Ueberdruß wiederkehrende Gebrauch des provinciellen Adverbs: „in allweg“.

Haben wir nun, was uns als mangelhaft an dem Buche entgegengetreten ist, unverhohlen ausgesprochen, so wollen wir

andererseits doch keineswegs verkennen, daß der Verf. in einzelnen Partieen viel Tüchtiges und Treffliches geleistet hat. Namentlich die Abschnitte, welche die allgemeine und specielle Seelsorge behandeln, zeugen durchweg von einem gesunden Tacte, von selbständiger Erfahrung auf diesem Gebiete und von einer nicht geringen Begabung für Aufgaben der theologischen Praxis. Wir haben das Alles mit großer Freude zu unserer Erbauung und Anregung gelesen und können diese Ausführungen sowohl Anfängern im Gebiete der Seelsorge, als auch Geübteren aufrichtig zu ihrer Förderung empfehlen. Nur, daß wir doch auch hier oft das Bedauern nicht haben unterdrücken können, daß es dem Verf. nicht gefallen hat, seinen Aussagen eine durchgreifende wissenschaftliche Begründung zu geben. — Einen besonderen Werth gewinnt das Buch noch durch drei Abhandlungen, welche von Freunden des Verf. beigesteuert sind, und die Seelsorge bei Geisteskranken, am Strafgefängniß und endlich beim Militär zum Gegenstande haben. Der erste dieser Aufsätze, vom Dr. Lechler in Winnenden, dem bekannten Theologen, der in Bezug auf die Amtsfrage völlig von den Anschauungen des Dr. Palmer abweicht, ist um so wichtiger, als der Verf. am Anfange seiner Arbeit das Wesen der Geisteskrankheit behandelt und den vielfach unklaren und verkehrten Begriffen, welchen man nicht selten über diese bedauernswürdigste aller menschlichen Krankheitserscheinungen begegnet, mit Erfolg entgegenarbeitet. Hat uns der Verf. auch nicht überall von der Richtigkeit seiner Theorie, die auf den wissenschaftlichen Forschungen des Dr. v. Zeller beruht, überzeugen können, so wissen wir ihm doch aufrichtig Dank für manche Belehrung, welche wir aus seinen Mittheilungen geschöpft haben. Die Abhandlung über die Seelsorge am Strafgefängniß vom Pfarrer Hofmann am Pönitentiarhaus in Stuttgart ist ebenfalls mit großer Liebe für den Gegenstand geschrieben und enthält viele vortreffliche Winke, und wir bedauern nur, daß der Verf. seine beachtenswerthen Gedanken nicht in ruhiger Entwickelung gegeben hat, sondern in der Form eines lebhaften Conferenzvortrages. — Mit besonderer wissenschaftlicher Tüchtigkeit und Gediegenheit nach Form und Inhalt ist endlich der letzte Aufsatz, über die Seelsorge beim Militär, vom Garnisonsprediger Müller in Stuttgart geschrieben, und man kann nur aufrichtig wünschen, daß diese Arbeit von allen Geistlichen, die auf diesem speciellen Gebiete zu fungiren haben, gelesen und beherzigt werde.

Schwerin. Pastor Schubart.

Der zweifache Tempelbau. Festrede, gehalten am 28 August 1860 bei der feierlichen Consecration der neu erbauten kathol. Kirche zu St. Augustin in Coburg, von Dr. M. Katzenberger, Prof. am Lyceum zu Bamberg. Bamberg bei Buchner. 1860. S. 26.

Nicht eine Predigt, sondern eine Rede auf die Bedürfnisse eines sehr gemischten, zum Theil freisinnigen und protestantischen Publicums berechnet, nach Weise der jesuitischen Missionspredigten. Gewiß ist sie nicht ohne Eindruck geblieben, da sie in edler begeisterter Sprache zum Verstande redet, und zeigt, wie wohl in dem christlichen Glauben Alles aneinander hängt, wie vernünftig und herrlich es ist. Die Protestanten werden gedacht haben, daß es so übel mit Katzenberger's Glauben nicht stehen müsse; denn er hält sich fast nur an die biblischen Lehren mit Ausnahme des klug gedeuteten und klug verhüllten Meßopfers. Nach dieser Richtung der Rede ist zu erwarten, daß die Apologie des Glaubens die Hauptsache, und die Beziehung auf die neue Kirche nur die Veranlassung ist. Ich lasse der Rede gern ihren Werth, ich fände es aber einfältiger, wenn der Redner bei der Sache geblieben wäre.

Warum konnten wir ihn nicht austreiben? Predigt, gehalten vor der Kreissynode Cleve von A. Collmann, Pfarrer zu Undem. Elberfeld bei Bädecker. 1860.

Ein in Preußen oft behandeltes Thema, warum es mit der Arbeit der Prediger nicht fort will, ist hier damit erledigt, daß es an Glauben, an Fasten (geistlich verstanden) und Gebet fehlt. Der Verf. spricht sich an einigen Stellen sehr nüchtern gegen die Treiberei der Gläubigen und ihr äußerliches Hanthieren aus, scheint aber von der Zukunft mehr zu erwarten, als wozu die Schrift berechtigt. Als Predigt ist sie einfach, erbaulich und edel.

Das Brandopfer als Typus auf Christus biblisch erörtert von B. W. Newton. Halle bei J. Fricke. 1861. 8. S. 78.

Ueber die ewige Versöhnung 1. Mos. 3. Röm. 5. Ein Tractat von B. W. Newton. Halle bei J. Fricke. 1860. 8. S. 31.

Beide aus dem Englischen übersetzt, und die erste Schrift nicht so fließend, daß man leicht und klar auf den Grund der Gedanken sehen könnte. Das Brandopfer ist halb theologisch

und halb praktisch nach 3. Mos. 1 behandelt, voll sinniger Gedanken und ohne die Spielereien und Willkürlichkeiten, zu welchen die Typologie so leicht verführt. Doch will ich Newton nicht dafür verantwortlich machen, daß seine Deutungen nicht überall befriedigen. Auch unsere besten Exegeten müssen sich noch oft auf das Rathen legen, wenn sie es gleich wissenschaftlich zu verstecken suchen. Doch stimmt Newton darin mit den meisten Typologen überein, daß er in dem Brandopfer die Hingabe an Gott, besonders in Christo, bedeutet sieht; und mit diesem Hauptgedanken beutet er die einzelnen Symbole recht lehrreich und erwecklich aus. Mehr gefällt mir der Tractat über die Versöhnung, wiewohl er von verschiedener Art ist und mit jenem nicht zusammengestellt werden kann. Eigentlich behandelt er die Rechtfertigungslehre in praktischer Weise, aber auf Grund der Versöhnung durch Christum, nämlich so daß man die Gewißheit der Rechtfertigung nicht in ihren Früchten, in der Umwandlung des Herzens u. dgl. sondern allein in dem Opfer Christi durch den Glauben suchen soll. Das ist sehr gut, einfach und schriftgemäß auseinandergesetzt.

J. Arnd's Paradies-Gärtlein. Neu-Ruppin bei Bergemann. 1860. 12 Sgr.

B. Schmolken's Morgen- und Abendandachten. Ebenda. 6 Sgr.

Die Werke sind bekannt. Die Andachten von Schmolke sind gereimt bis auf den zweiten Theil, welcher noch einen Anhang von Scrivers und Bezels Andachten hat. Der Druck in beiden ist groß und gut.

Amadei Kreutzberg's gottselige Betrachtungen auf alle Tage des ganzen Jahres. Neu-Ruppin bei Bergemann. 1860. S. 700. 1 Rthlr.

Ein empfehlenswerthes Buch aus dem vorigen Jahrhundert, zur Hausandacht wohl geeignet. Die Betrachtungen knüpfen sich an einen Bibelspruch und schließen mit einem Gebete und einem Verse. Sie gehen ins Leben ein, sind klar und verständlich, durch passende Gleichnisse gehoben, und nicht zu lang. Daneben berücksichtigen sie auch die heilsame Lehre, wiewohl sie nicht hauptsächlich lehren wollen. Da sie nicht zu tief in das inwendige Leben hineingehen, so lassen sie sich recht gut auch da gebrauchen, wo noch geringes Verständniß bei den

Zuhörern vorhanden ist. So viel als möglich ist das Kirchenjahr berücksichtigt. Die Leser seien auf das schlichte Buch aufmerksam gemacht, das schon anderweit wieder erschienen ist, irre ich nicht, um einige Silbergroschen billiger; ob auch so gut gedruckt, weiß ich nicht.

J. A. Steinmetz' schriftmäßige **Betrachtung von der Versiegelung** der Gläubigen mit dem heiligen Geist. Neu-Ruppin bei Bergemann 8. S. 82. 6 Sgr.

Steinmetz, Abt zu Kloster Bergen, aus der Geschichte des ältern Pietismus hinlänglich bekannt, erklärt in dieser Schrift nach Eph. 4, 30, was die Versiegelung ist. Die Schrift nimmt keine exegetische, wohl aber eine dogmengeschichtliche Bedeutung in Anspruch, denn sie führt uns auf einen der wichtigsten Punkte zur Beurtheilung des Pietismus. „Wenn ich sage, schreibt Steinmetz, daß der heil. Geist bei den Seelen eine solche Versiegelung oder Versicherung wirke, und durch eine gewisse kräftige Empfindung hervorbringe, so meine ich dadurch einen solchen kräftigen und lieblichen Geschmack der Gnade und Liebe Gottes, eine solche lebendige und lebhafte Empfindung des Friedens und der Freude in dem heil. Geist, einen solchen Vorgeschmack der Kräfte der zukünftigen Welt, wodurch so gleichsam als durch einen Strom aller Zweifel und alle Bedenklichkeit von der Seele weggenommen wird, wodurch sie auch oftmals wohl in einem Augenblicke so versichert worden, daß sie auch Tod und Teufel trotzen können und sagen: nun weiß ichs, nun hat mich mein Gott und mein Heiland auf eine lebendige und nachdrückliche Weise versichert, daß ich sein Kind sei, daß ich Vergebung der Sünden habe, nun weiß ichs gewiß." Die Versiegelung ist also eine überschwängliche Gefühlsversicherung von der Vergebung der Sünden. Sie kann plötzlich und mit einem Male, sie kann nach und nach aus schwachen Anfängen aufsteigend eintreten. Sie erfolgen durch das Mittel des Wortes Gottes und der Sacramente, der heil. Geist kann sie auch geradezu auf das anhaltende Gebet des Menschen geben. Eine solche Versiegelung ist gewissermaßen die Krone des geistlichen Lebens, wornach alle Gläubigen mit allem Ernste zu ringen haben, um aus der Schwachheit zur Kraft zu kommen, und den diesseitigen Höhepunkt des Christenthumes zu ersteigen. Ist das der Fall, so hatte Steinmetz Grund, den Evangelisten der Versiegelung abzugeben, und unter den damaligen Pietisten auf dieselbe hinzuarbeiten.

Er verhehlt sich freilich selbst nicht, daß manche Christen nach ihrem Temperamente der Versiegelung verschlossen seien, und deutet damit an, daß solche überschwengliche Gefühle eine gewisse Naturanlage voraussetzen, die sich nur bei wenigen Menschen findet. Er muß daher auch einräumen, daß die Gewißheit der Sündenvergebung nicht überall und durchaus an seine Versiegelung gebunden sei, und wird diese nur für den Stand der Vollkommenen ausgeben dürfen. Er macht aber selbst das zweifelhaft, wenn er die Frage beantwortet, ob jene Gefühlsversicherung für sich allein Gewißheit gebe. Nur hat er bei der Antwort einen sehr wichtigen Erfahrungssatz weggelassen, daß Jemand die Gefühle in vollem Maße haben, und doch, wie Wesley zugesteht, in Hochmuth und andern Sünden leben kann. Mir selbst ist ein solcher Fall bekannt, daß ein Mensch, welcher auf dieser Höhe der Vollkommenheit stand und überall davon predigte, in Sodomiterei verfiel. Steinmetz gesteht daher, was auch Wesley nach ihm gestanden hat, daß zu der Gefühlsversicherung nothwendig die christliche Liebe nebst andern Kennzeichen des neuen Lebens hinzukommen müsse, wenn die Versiegelung ächt und wahr sein solle. Mit diesem Zugeständnisse stürzt natürlich die ganze Lehre über den Haufen; denn eine Versiegelung, die erst wieder versiegelt werden muß, um glaubhaft zu sein, versiegelt eben gar nichts. Desto schlimmer für den Pietismus, welcher die göttliche Gewißheit von ihrem rechten Grunde im unfühlbaren Glauben an das Werk Gottes abgeleitet und sie auf Gefühle und Werke gegründet hat. Die armen einfältigen Seelen aber, welche bei einer trockenen oder verständigen Natur solche Gefühle weder in sich hinein, noch aus sich herauspumpen können, was fangen sie an? Sie werden zum Theil in die größte Verwirrung gestürzt, wenn nicht, laut der Erfahrung, noch Schlimmeres folgt. Der empfindlichste Punkt der Lehre und des Lebens ist die Glaubensgewißheit, von wo die Scheidewege der Kirchen, Secten und Parteien im tiefsten Grunde auseinander gehen. Hier ist die allergrößte Sorgfalt nöthig, wenn nicht schwerer Schaden geschehen soll.

Durch die Herrnhuter ist diese Versiegelung zu den Methodisten verpflanzt; aber wenn die Pietisten durch die lutherische Lehre eingeengt noch behutsam gewesen sind, so haben die Methodisten eine vollständige, krasse Häresie daraus gemacht. Wesley erhob das „Zeugniß des heil. Geistes," wie er die Versiegelung nannte, geradezu zum Herzblatte und zur Hauptaufgabe des Methodismus. Gepredigt mußte nun werden, daß Niemand eine Hoffnung der Vergebung habe, bis ihm das

klare Zeugniß des heil. Geistes zu Theil geworden sei; und nur ein solcher soll der engern und eigentlichen Gemeinschaft der Kirche angehören. Im kenntlichen Zusammenhange damit steht die andere Lehre, daß der Christ schon in diesem Leben vollkommen in der Heiligung werden kann. Ich stehe nicht an, diese Lehren, besonders die erste von dem Zeugnisse des heil. Geistes, schädlich und verderblich zu nennen, und glaube, daß man jetzt, wo methodistische und enthusiastische Erweckungen wieder ihre Rundreisen machen, mit allem Nachdrucke auf diese traurigen Verirrungen aufmerksam machen muß. Mit einer solchen Nota behaftet möge auch dies Buch von Steinmetz ausgehen.

Die Himmelsleiter oder Angelika's Fabelbuch. Mit 16 Bildern in Buntdruck. Neu-Ruppin bei Bergemann. 1869. 12. S. 110. 12 Sgr.

Ein Buch für Kinder, in gutem Sinne und guten Reimen abgefaßt, wenn auch die Bilder nur sehr mittelmäßig sind. Ein besonderer Werth wohnt dem Werke nicht inne.

Leben und Heimath in Gott. Eine Sammlung Lieder zu frommer Erhebung und sittlicher Veredlung von Jul. Hammer. Höchst elegant gebunden in Golddruck. Leipzig bei Amelang 1861. S. 730. 8. 2 Rthlr.

„Die Heimath dieser Lieder, sagt das buchhändlerische Vorwort, ist das Reich des Gedankens, der sich bald in das Gottesbewußtsein vertieft, bald den Menschen zum Kampfe mit dem Leben auffordert, dann mit dem Schlüssel der Tugend die Weisheit des Lebens erschließt." Darnach ist die Auswahl der Lieder auf breitester Grundlage geschehen, so daß alle Dichter älterer und neuerer Zeit herangezogen sind, in denen sich religiöse oder sittliche Klänge finden. Einige Lieder enthalten sogar kaum mehr als Naturklänge. Darum finden wir hier Sänger von dem allerverschiedensten Schlage bei einander, die sich im Leben wohl nicht dazu verstanden haben würden ein solches Kränzchen zu bilden. Katholiken finden sich neben Protestanten, Orthodoxe neben Rationalisten, Deisten neben Pantheisten, Lichtfreunde neben Freunden Jesu und Jesuiten. Wir sehen die Namen von Luther, von Neumark, Paul Gerhard, Klopstock, Gellert, Lavater, und dann die neusten Spitta, Knak, Knapp, Mörike u. a.; ferner Diepenbrock, Droste-Hülshof,

J. v. Eichendorff, Redwitz, Gleim, Göthe, Schiller, Tiedge, Uhland, Rückert, Zschocke, Gutzkow, Heribert Rau. Vergleichsweise die meisten Lieder, nämlich 42, hat Hammer selbst geliefert, nach ihm K. Georgi, nämlich 36, dann F. Rückert, nämlich 32. Außerdem stechen durch ihre, wenn gleich geringere Zahl noch hervor: E. Geibel, Göthe (mit 20 Liedern), K. Gerok, Spitta (mit 18 Liedern), J. Sturm (mit 17 Liedern), die Verborgene (mit 15 Liedern), A. Knapp (mit 12 Liedern), V. v. Strauß (mit 13 Liedern). Ich kann mit dem Herausgeber darüber nicht rechten, denn er hat seinen eigenen Plan, und darnach hat er die gemischte Gesellschaft ausgewählt, die nicht ein christliches Concil unter Leitung des heil. Geistes, sondern mehr eine freie Vertretung der künftigen deutschen Nationalkirche vorstellen soll oder kann. Nach diesem Grundrisse sind dann Töne und Klänge ausgewählt, so weithin noch die Saiten für etwas Besseres gestimmt sind; und man wird sich im voraus darauf gefaßt machen müssen, daß hier auch Stimmen erschallen, wie z. B. „Christi Geisterstimme":

Seh ich der stolzen Zionswächter
Strafgesichter,
Wähn' ich Christi Stimme zu hören:
„Glaubensrichter!
„Solches thut ihr mit blödem Eifern,
„Blindem Wagen,
„Da die Mahnungsglocke der Duldung
„Eben geschlagen."

Diese gereimte Duldung ist der verehrlichen Redaction zur Morgenandacht empfohlen. Dennoch ist nach einer Seite hin die Sammlung eine ziemlich gleichartige Masse. Die eigentlichen Kirchenlieder bilden nur den Saum des Sängermantels. Die Hauptmasse ist moderne Poesie, und die ist fast durchweg, trotz der verschiedenen Standpunkte, von Einem Grundtone beherrscht. Denn auch die neuern entschieden offenbarungsgläubigen, oder exclusiven Sänger haben bekanntlich weder einen kirchlichen, noch einen ursprünglichen Ton angeschlagen, sondern sich in den Strom der Begeisterung getaucht, welcher aus der modernen weltlichen Poesie herfließt. Daher muß sich denn die göttliche Wahrheit oft gefallen lassen mit Schimmer und Flimmer aus dem Naturleben aufgeputzt, wenn nicht unter einem wahren Blüthenregen erstickt zu werden. Der edle einfache Ernst muß sich leichte gefällige Formen aneignen oder hinter Tändeln und Spielen verkriechen, und paßt ganz dazu, wenn ein Osterpsalm anhebt:

Die Engel spielen noch ums Grab,
Doch Er ist auferstanden!

Es war daher eine Möglichkeit, ein solches buntes Kränzchen zusammenzubinden, und wenn man nicht Forderungen an diese Sammlung machen will, die ihr fremd sind, so wird man viel Schönes finden. Man gehe von Blume zu Blume, und suche sich die farbigsten, die duftigsten, die wohlgeformtesten aus. Auch Göthe versteht bekanntlich hübsche, wenn auch nicht grade geistliche Worte zu sagen. Man wird auch etliche Blumen finden, die wahrscheinlich dem Auge des Herausgebers mehr gefallen als andern; denn der Geschmack ist verschieden und ich rechte nicht darüber.

Dr. K. K. Münkel.

Herzliche Bitte an die Freunde der lutherischen Mission.

Das unterzeichnete Comité tritt im Namen JEsu Christi mit einer brüderlichen Bitte vor die Gemeinden, Prediger und Glieder der theuern lutherischen Kirche. Schon seit Jahren hat sich dasselbe die Mission unter Israel zur Aufgabe gemacht, aber es hat in dieser Reichssache unsers Herrn und Heilandes noch nicht zu einem rechten Leben kommen können. Ueber der armen Heidenwelt bricht uns das Herz, allenthalben geht Zion aus, ihr das angenehme Jahr des Herrn zu predigen; Israel aber wohnt mitten unter uns, und gleichgültig sehen wir es hingehen und hinsterben im Unglauben. Woher aber diese Gleichgültigkeit gegen den Tod Israels?

Diejenigen, bei denen die Unthätigkeit nicht aus bloßer Lieblosigkeit stammt, halten uns Folgendes entgegen. Erstlich meinen sie, Israel lebe ja mitten in der Christenheit und könne Christum wohl kennen lernen, wenn es nur wolle. Wir antworten: Das wäre wohl wahr, wenn die Christen in Wirklichkeit, auch nur der Mehrzahl nach, das wären, was sie sein sollen, wenn sie durch Wort and Wandel bezeugten, daß sie in Christo lebten und in ihm Genüge und ihrer Seelen Seligkeit hätten. Dann könnte Israel wohl zu dem Ausrufe kommen: Wohl dem Volke, deß Jesus Christus ein Gott ist! Aber so ist es nicht. Im Gegentheil, sie sehen nicht nur wenig Gutes, sondern es widerfährt ihnen auch nicht viel Gutes von den Christen. Darum ist es nöthig, daß man Israel den Unterschied zwischen christlicher Lehre und dem Leben der meisten Christen aufzeige. — Aber diesen Unterschied, meint man, können sie in unsern Kirchen und in vielen Schriften recht gut kennen lernen. Dabei vergißt man aber, daß die Juden das, was sie brauchen, in unsern Predigten meist nicht zu hören bekommen. Bei uns wird vorausgesetzt, daß Jesus der Christ sei, den Juden aber muß dies vor allen Dingen bewiesen werden, und zwar mit specieller Beweisführung aus dem alten Testamente. Man muß ihren falschen Vorstellungen nachgehen, ihre Vorurtheile widerlegen, ihre vielen Gegengründe zerstören. Das Alles kann in christlichen Gemeindepredigten nicht geschehen. Wenn man aber meint, aus Büchern, namentlich aus dem neuen Testamente, können die Juden das Heil kennen lernen, so vergißt man Zweierlei,

1) daß die Juden von vorn herein gegen christliche Bücher einen solchen Widerwillen haben, daß sie dieselben als unrein nicht einmal anrühren, und

2) daß, wenn sie auch lesen, dies doch nicht genug ist. Wie der Kämmerer aus Morgenland, so braucht jeder Einzelne seinen Philippus, und das geordnete Mittel wird doch stets die lebendige Predigt bleiben. Röm. 10, 14.

Darum muß den Juden gepredigt werden, und zwar in ganz absonderlicher Weise, durch Prediger, welche, wie St. Paulus, im Stande sind, den Juden gegenüber Juden zu werden. —

Man hat freilich gemeint, wenn Israel sich werde bekehren sollen, dann werde Gott der Herr etwas ganz Besonderes thun. Aber auf solche Hoffnungen wird sich der nüchterne Sinn unserer lutherischen Kirche nie einlassen dürfen, weil sie Zweierlei weiß, einmal, daß Niemand Jesum einen Herrn heißen kann, ohne durch den heil. Geist, und sodann, daß dieser Geist nicht anders mitgetheilt wird als durch Wort und Sacrament.

Man hält uns ferner entgegen, die Zeit für Israels Bekehrung sei noch nicht da, denn Röm. 11, 25. 26 stehe es geschrieben, erst müsse die Fülle der Heiden eingehen, dann erst werde das ganze Israel selig werden. Aber daraus folgt doch nicht, daß bis dahin nicht wenigstens Einzelne aus Israel gerettet werden können, daraus folgt auch nicht, daß man Israel nicht predigen dürfe. Obwohl St. Paulus weiß, daß die Masse des Volks sich durch seine Predigt nicht bekehren werde, so weiß er doch auch, daß ihrer Etliche selig werden sollen, Röm. 11, 14, und darum geht der Heidenapostel überall und allemal zuerst in die Judenschule. Und was „die Fülle der Heiden" anlangt, wer wagt es wohl, endgültig bestimmen zu wollen, was darunter zu verstehen und wann jenes Eingehen vollendet sei?

Wenn man uns aber als thatsächlichen Gegenbeweis den geringen Erfolg der Mission unter Israel anführen wollte, so ist dagegen zu bemerken, daß seit dem Bestehen der Juden-Mission in diesem Jahrhundert, d. i. seit 50 Jahren, an 20,000 Proselyten gewonnen worden sind, daß gegen 200 Missionare unter den Juden arbeiten, von denen die Hälfte dem Fleische nach aus Israel herstammen, daß mehrere Hunderte getaufter Juden Prediger an christlichen Gemeinden sind. Und diese Zahl wird uns um so größer erscheinen müssen, wenn wir bedenken, wie kümmerlich bisher die Mission unter Israel gehandhabt worden ist, wenn wir ferner die Schwierigkeiten bedenken, mit denen dieselbe zu kämpfen hat, daß die Juden z. B. nicht so beisammen wohnen, wie die Heiden, sondern zerstreut; daß die Juden lange Zeit von den Christen aufs Gröbste gemißhandelt und zertreten worden sind; daß das jüdische Volk sich das Volk Gottes nennt; daß ein jüdischer Proselyt von seinen Verwandten, von seinem Volke oft das Aergste zu ertragen hat, Verfolgung, Mißhandlung, Fluch; daß sein Nahrungszweig durch den Haß der Juden oft von Stund an zerstört und vernichtet ist; wenn wir endlich bedenken, was für Rüstzeuge der Herr der Kirche sich auch in unserer Zeit grade aus den Juden erweckt hat, Männer, deren Namen unter den bedeutendsten Lehrern der Kirche der Gegenwart leuchten: wenn wir das Alles bedenken, so muß uns jene Zahl nur noch größer erscheinen. Ja, wir fügen hinzu: Gesetzt auch, daß die Predigt an die Juden nicht den geringsten Erfolg hätte, so bliebe doch die Pflicht, ihnen zu predigen, und wäre es nur zu einem Zeugnisse über sie. Matth. 24, 14.

Das sind die Ursachen, die uns im Gewissen treiben, auch Israel predigen zu lassen, und darum wenden wir uns an die Freunde der lutherischen Mission. Es schmerzt uns, wenn wir sehen, wie andere Kirchen auf diesem Felde den Willen des Herrn thun, und unsre Kirche legt noch die Hand in den Schooß. Die Londoner Judenmissionsgesellschaft berechnete im Jahre 1859 eine Einnahme von 208,700 Thlr., während wir kaum einen Missionar zu unterhalten im Stande sind. Hat denn die Kirche des reinen Wortes nicht vor allen die Pflicht, auch hier das reine Wort zu verkündigen? Wollen wir nicht auch des Segens theilhaftig werden, den Gott verheißen hat, als er zu Abraham sprach: Ich will segnen, die dich segnen?

Das unterzeichnete Comité hat bisher nicht mehr thun können, als

daß auf seine Bitten der evangelisch=lutherische Pastor Becker aus Königsberg in der Neumark die Messen zu Leipzig besucht und dort unter den Juden den Samen des Evangeliums ausgestreut hat. Der treue Mann hat durch Gottes Gnade und seine besonderen Gaben vielfach mit Segen gewirkt. Aber wir möchten unsere Thätigkeit erweitern. P. Becker soll durch Amtsveränderung in den Stand gesetzt werden, größere Reisen zu unternehmen, theils um in christlichen Kreisen für die heil. Sache Interesse zu erwecken, theils um die Juden hie und da aufzusuchen, ihnen zu predigen und dieselben von Zeit zu Zeit wieder zu besuchen. Dazu aber reichen schon unsere bisherigen Mittel nicht hin, und wir wenden uns daher an die liebe lutherische Kirche mit der herzlichen Bitte, uns sowohl durch Fürbitte, als auch durch Gaben zu unterstützen. Namentlich wäre es zu wünschen, wenn sich hie und da Zweigvereine bildeten, welche, wie es in Dresden künftig geschehen wird, Judenmissionsstunden hielten und die Sammlung von Gaben vermittelten. Wir bitten, dieselben an unsern Cassirer, Hrn. Kaufmann Ferd. Fischer, Dresden, Prager Str. 28, einzusenden. Etwaige Auskunft wird sowohl der Past. Becker, als auch der mitunterzeichnete Secretär gern zu geben bereit sein.

Wir bitten den treuen Herrn, der auch nach seinen Brüdern nach dem Fleische seine durchgrabenen Hände ausstreckt, daß er unser Wort gesegnet sein lasse; wir bitten ihn, daß bald die Zeit komme, wo Israel aus ganzem Herzen rufen wird: Gelobet sei, der da kommt im Namen des Herrn! Matth. 23, 39.

Dresden, Weihnachten 1860.

Das Comité des Sächs. Hauptmissionsvereins.
Abtheilung für Judenmission.

Graf von Einsiedel, Kabinets=Minister a. D.
M. **Kühle**, Past. in Lausa.
M. **Rudel**, Past. in Konstappel.
M. **Siedel**, Past. in Tharant.

H. Fröhlich, P.
Chr. D. Räbiger, Seminaroberlehrer, Secr. Dresden, Freiberger Str. 4.
F. Fischer, Kaufmann und Cassirer.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.

I.

Abhandlungen.

Die romanisirende Richtung des „Volksblattes für Stadt und Land."

Eine nöthige Beleuchtung*)

von

Dr. H. Reich.

Es kann nicht auffallen, daß ein Ereigniß, wie die Erfurter Zusammenkunft zwischen Protestanten und Katholiken im September v. J., wenn auch zunächst zu politischem Zweck und von äußerlich so geringer Ausdehnung, dennoch ein solches allgemeines Aufsehen erregt und einen gewissen Anstoß gegeben hat. Es liegt in der Sache und den zeitgeschichtlichen Umständen, in denen wir leben. Es ist damit die öffentliche Aufmerksamkeit auf unser, der Evangelischen, Verhältniß zur römisch-

---

*) Wir bemerken ausdrücklich, daß die Vorbereitungen zu dieser Beleuchtung bereits getroffen, dieselbe auch der Redaction schon angemeldet war, ehe die Nr. 27 des Volksblattes mit ihrer Anm. S. 427 f. erschien, auf die wir aber auch nachträglich nicht näher uns einlassen, weil wir dafür halten, daß sie selbst deutlich genug rede und außerdem die zu beleuchtenden Thatsachen das weitere nöthige und aufklärende Zeugniß ablegen werden. (Die Red. fügt, um Mißverständnisse zu verhüten, weiter hinzu, daß der in der bezeichneten Anm. des „Volksblatts" angegriffene Aufsatz von einem andern Verf. herrührt.)

katholischen Kirche in einer Weise gelenkt worden, die, weil thatsächlicher Natur und damit weitere anhängige Thatsachen ganz von selbst vor Augen rückend, jeden Besonnenen auf seinem Platze und an seinem Theile zu einer gewissen Entscheidung, zu einem letzten abschließenden Urtheile drängt. Es ist sich zu besinnen auch in dieser Beziehung. Denn es handelt sich ja außerdem und auch nach anderer Seite schon lange darum, ob die lutherische Kirche einen durch ihr eigenthümliches Wesen, ihre Lehre, Geschichte und öffentliches Recht geschlossenen festen kirchlichen Bestand haben und wieder erhalten, oder ob sie durch allerlei „zeitgemäß" aufgenommene, äußerliche Mittel und Maßnahmen, eingebrachte fremde Zuthaten und absonderliche Anschauungen — aber in der „wohlmeinendsten" Absicht — um ihre Selbigkeit und Fortdauer gebracht, und in irgend welche „Kirche der Zukunft," und sei es die römische, mehr oder weniger unkenntlich aufgelöst und „aufgehoben" werden soll. Auf dieses Entweder-Oder deutet und drängt Mancherlei. Das ist aber auch schon öffentlich gradezu ausgesprochen und dahin präcisirt worden, daß die gegenwärtige lutherische Kirche nur als ein „Provisorium" für einen gewissen zu erwartenden Vollendungszustand zu betrachten sei. Dahin gehört namentlich und insbesondere auf dieser letzteren Linie liegt auch der, unsere bloß „provisorische" Kirche mit der römischen „Mutter-Kirche" zusammenfassende, die Vorzüge und den Aufschwung der letzteren erhebende, und das in ihr Vorhandene schon jetzt theilweise zu thatsächlicher Herübernahme empfehlende, also romanisirende Blick und Aufblick, der sich hier und da zerstreut, am ausgesprochensten und wirksamsten aber seit einer Reihe von Jahren in dem „Volksblatt für Stadt und Land," unter der Redaction des Herrn Phil. Nathusius, findet und breit macht.

Diesen daher einmal in aller Ruhe und Nüchternheit, aber auch mit aller Schärfe und Rücksichtslosigkeit in's Auge zu fassen, besteht ein bestimmtes Interesse, und wenn demselben grade Schreiber dieses die Feder leiht, so ist er sogleich von

vornherein in dem günstigen Fall, sich auf eine Reihe von, seinen durchaus freundlichen Standpunkt zur römisch-katholischen Kirche darlegenden Zeitbetrachtungen in der Evang. K. Z. (J. 1849 und 1850)*) berufen zu können, und so gedenkt er auch hier in keinem anderen, als jenem Sinne zu verfahren. Er ist kein Feind der katholischen Kirche; das will er vorausschicken, aber er meint, man könne nun und nimmer für seine lutherische Kirche entschieden ein-, ohne zugleich ebenso entschieden der katholischen Kirche zu wider-stehen. Es seien zwei von einander getrennte, einander vielfach widersprechende Größen, wenn sie sich auch um Einen Pol bewegen. Unser Weg sei der reine und gerade, wenn auch in aller Schwachheit, der der römischen Kirche ein Weg voller Abweichung und Gefahr, wenn auch in allem äußerlichen Glanze. Dies vorausgeschickt, lassen wir zunächst die verschiedenen Aeußerungen des Halle'schen Volksblattes in möglichster Treue und Vollständigkeit an uns vorübergehen.

Den gewissermaßen Epoche machenden Reigen eröffnete das Neujahrswort von 1852, Nr. 3. Hier wird gesagt: „die katholische Kirche ist mehr als unser Freund, sie ist unser von uns getrenntes Fleisch und Blut, die Hälfte unseres eigenen Selbst, und daher ist ihre Schmach unsere Schmach und ihr Aufschwung unser Aufschwung, denn so ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit; und so ein Glied wird herrlich gehalten, so freuen sich alle Glieder mit. Diese evangelische Wahrheit sollten wir nachgerade lernen auch über die Schranken der Sonderkirchen hinaus auf 100 Millionen Brüder anwenden, die nicht bloß die 3 ökumenischen Grundbekenntnisse und eine Geschichte von 1500 Jahren, sondern auch jeden Feind in dieser Zeit mit uns gemein haben." Ihr zeitlicher Aufschwung ist aber ein sehr merklicher. „Es ist eine merkwürdige Erschei-

---

*) Nur das sei hier zu bemerken vergönnt, daß der dort vertretene confessionelle Standpunkt hier ein fortgeschrittener ist.

nung: in ihrem Mittelpunkte selbst auf einem Vulkan sitzend, bietet sie sich fernen mächtigen Reichen als gesuchte Stütze dar; wo sie Eigenthümerin und politische Gebieterin ist, nur durch fremde Waffengewalt sich behauptend, tritt sie als Herrscherin auf, wo sie die bloß geduldete ist, erkämpft kühne Siege, wo sie die gedrückte und mißhandelte ist, und verlangt nur freie Hand und Gleichstellung, um entschiedener Fortschritte gewiß zu sein. In einem katholischen Lande nach dem andern ihrer äußern Macht beraubt, ihrer Reichthümer geplündert, gewinnt sie eben aus der Armuth und aus der bürgerlichen Zurücksetzung neue Macht, so daß nichts ihrer inneren Entfaltung dienlicher erscheint, als eben diese Säcularisationen, die sie nun außer Italien nachgerade fast überall betroffen haben. Vielleicht will ihr Gott der Herr ihre äußere Herrlichkeit auch in jenem Lande erst noch zerscheitern, damit sie erst ganz auf Ihn und seine innerlichen Gaben gewiesen werde. — Aber, wo sie eben ausgezogen worden ist bis auf's Hemd, an Geld und Mitteln fehlts ihr nie zu neuen Schöpfungen, und auch an Herzen und Händen nicht, die ihr auch ohne Schätze und Dotationen — ja in allen Entbehrungen dienen." — „Eine andere Merkwürdigkeit, die wir an der katholischen Kirche beobachten, ist: wie die äußersten Gegensätze sich in ihr zur Einheit verbinden ... Einen ganz vorzüglichen Werth legt die kath. K. (wir glauben auch darauf noch aufmerksam machen zu müssen — in demselben Sinne, in welchem wir überhaupt auf sie aufmerksam machen, nämlich uns zur Lehre) auf die Unterrichtsfreiheit und auf deren Benutzung, wo sie sie besitzt oder erlangt .... Aehnlich in der Organisation und in der Unabhängigkeit ihres Episkopats u. s. w." — „Lieben evangelischen Brüder (die wir fast fürchten müssen zu ärgern, sobald wir auf die römische Kirche zu reden kommen), wir wissen und beklagen ja sehr wohl, in wie vielfachen Mißbrauch und in welche Veräußerlichung grade die Festigkeit ihrer äußeren Formen diese Kirche gebracht hat, aber das werden wir uns .. nie herausreden lassen, daß

auch in jener noch — in noch so viel Hütten — die Perle vorhanden ist, die unsrer Augen Trost, Licht und Sehnsucht ist, wo sie sich auch finde." — — — „Rom aber — — sucht seine neuen Cardinäle unter den besten Männern aller Länder, um die kath. Kirche so wieder zu dem zu machen, was sie sein soll, einer wahrhaft katholischen! — Segne Gott sie mit dem Besten, was Er hat, mit evangelischer Inbrunst, Kraft und Salbung! Dann wird auch alles ungerechte äußere Wesen, worin sie jetzt noch so oft ihren Fortschritt sucht, aufhören und eine Wiedervereinigung der zerrissenen Christenheit möglich werden." (Nr. 5.) Denn „die ganze neueste Entwicklung der Zeit in kirchlicher Beziehung ist in der That in allen ihren Einzelheiten in diesem guten Sinne eine katholische Wiederanknüpfung an die Tradition, an das Geschichtliche, Verlangen nach fester Gestaltung, nach Selbständigkeit der Kirche, nach sichtbarer Gemeinschaft, nach Disciplin, Festhalten und Wiederergreifen kirchlich hergebrachter Bücher, Sitten, Gewohnheiten, Halten auf bestimmtes Bekenntniß, auf Würde, und rechte Ueberlieferung der Aemter, Dringen auf das Sacramentale und Liturgische im Gottesdienste, Privatbeichte, Reisepredigt, Martyrerbücher und Heiligen-Kalender, Brüder und Diakonissen, Mission, innere und äußere, Sehnsucht nach dem Episkopat, durch das Alles geht ein wahrhaft katholischer Zug. Ja es sind lauter Dinge, welche die Kirche, die sich noch die katholische nennt, sei es so äußerlich wie es wolle, bewahrt hat, während sie bei uns überhaupt verloren gegangen waren."

Dieses Neujahrswort, aus dem wir nur Einiges und Charakteristisches mitgetheilt, erregte mannigfachen Anstoß. Der Herausgeber ließ also in Nr. 9 mit Bezug darauf „ein Bekenntniß und eine Erläuterung" folgen, aus der wir wiederum nur Einzelnes wörtlich ausheben. „Der Verf., heißt es S. 141, liebt nicht etwa nur die einzelnen Mitglieder aller dieser Kirchen als Brüder; nein, er liebt auch diese Kirchengemeinschaften selbst als ebenso viele große Gliedmaßen vom Leibe

des Herrn, er liebt also auch die römisch-katholische Kirche als eine Bekennerin Jesu Christi. — — — Vieles in der Lebenserscheinung dieser letztgenannten Kirche ist auch ihm abstoßend genug, wenn er auch in einem Blatte, das beinahe ausschließlich in rein protestantischen Gegenden gelesen wird, keine Veranlassung findet, dagegen zu polemisiren, sondern sich damit begnügt, zu wiederholten Malen auf den Charakter von falscher Veräußerlichung, der ihnen zum Grunde liegt, hinzuweisen. (Von ihren Lehren ist er außerdem nicht gründlich genug unterrichtet, um dagegen mit Erfolg polemisiren zu können.) — — Er hält sich überhaupt nach Art. 14 der Augsb. Conf. über Glaubenslehren öffentlich zu reden nicht befugt. Sein Blick ist auf das Leben der Kirche, wie es sich äußert und darstellt, gerichtet. Und was er in dieser Beziehung von der katholischen redet, das redet er einzig und allein uns zur Lehre, d. h. nicht zur mechanischen Nachahmung, sondern zum lebendigen Wetteifer in unsrer Weise. Er hält uns an ihrem Bilde den Werth kirchlicher Zucht und Organisation vor, der selbst bei dem größesten inneren Verfall und bei der größesten Veräußerlichung sich noch bewährt. Er legt Gewicht auf feste kirchliche Zucht und Organisation und dringt darauf, die Sichtbarkeit der Kirche nicht zu vernachlässigen, aber auch deshalb, weil wir nach seiner Ueberzeugung nur dadurch dem Fortschritte des römischen Katholicismus (ebenso wie dem der Secten) etwas Erkleckliches werden entgegenzusetzen vermögen. Er wünscht endlich, die göttliche Polemik, daß wir an der Treue im Gebet und in der Arbeit, an Zeugenmuth und jeder christlichen Tugend die katholische Kirche zu übertreffen suchen, aus seinen Lesern hervorzuschlagen. Und bittet Gott den Herrn, daß er durch seinen Geist und Gaben, und durch die Gnade, männlich zu stehen in der heilsamen Wahrheit, die unsrige ihr zu einem Spiegel ausrüste, von dem sich ihr Blick nimmer verwenden könne."

Aber auch diese Erklärung wurde nicht überall genügend

gefunden; und in Nr. 15 gab der Herausgeber einem Gegenwort: „des Aufschwunges der römischen Kirche zweierlei Gesichter," Raum, auf das wir gelegentlich zurückkommen. Er selbst verstattete indeß, wie es scheint, denselben auf seine Anschauungen keinen besonderen Einfluß, sondern ließ sie „im Großen und Ganzen dieselbe bleiben" (Nr. 83); er sagt hier, indem er darauf zurückkommt:

„Der Herausgeber sieht also noch heute in der katholischen die geschichtlich gepflanzte Kirche, die aber freilich eben im Laufe der Geschichte zu einer groben Veräußerlichung (und zwar nicht bloß in einem einzelnen Punkte, sondern in ihrem ganzen öffentlichen Leben: in Lehre, Cultus und Verfassung) gediehen war. Er sieht in der Reformation die Reaction der Innerlichkeit der Kirche, die das ganze Mittelalter hindurch sich im Verborgenen in ihr gehegt hatte, nun kraftvoll hervorbrechend, wenn auch nicht ohne Färbungen anderer Elemente des Geistes des Zeitalters, in welchem es geschah, durch deren Trübnisse Gottes gnädige und wunderbare Führung das reine Licht aber kräftig hindurchdringen ließ. — — — Dort (also) die geschichtliche katholische Kirche in ihrer Veräußerlichung; hier die evangelische Innerlichkeit außerhalb der geschichtlichen Kirche. Daher sie beide bis auf den heutigen Tag so enge auf einander gewiesen sind, wie kaum irgend zwei andere Dinge. Daher auch ihr Kampf, den sie kämpfen, kein Vertilgungskampf sein kann. Könnte der Protestantismus mit einem Schlage die kath. K. auflösen, es hieße — stark gesagt — nichts Anderes als: den Ast absägen, auf dem wir sitzen; denn wir sind bis auf den heutigen Tag (und zwar mit gutem Fug und Recht) „Protestanten" — schon in dem Namen liegt es, daß wir nicht zu denken sind ohne die engste Beziehung zur kath. Kirche." — — „Wir ringen jetzt .. wieder nach lebendigen äußeren Gestaltungen der Verfassung, des Lebens, des Cultus, von denen ein Stück nach dem anderen sich verloren hat; aber ganz und recht wieder gewinnen (das ist unsere feste Ueberzeugung) werden wir sie erst dann, wenn wir wieder aufgehen dürfen in die geschichtliche Kirche.

— — Und wir wenigstens sollten auch das nimmermehr vergessen, was Luther den Wiedertäufern gegenüber mit so mächtigem Worte bekannt und betont hat, daß die katholische Kirche unsere Mutter ist. Trage sie noch so große Laster an sich, denen wir heilig zürnen, die wir bestreiten müssen, jenes Verhältniß bleibt doch."

Im Verlaufe dieser Rede erwähnt der Herausgeber eine Reihe von Maßregeln und Ereignissen, in denen er eine gewisse Bedrückung der katholischen Kirche sieht und schließt diese mit folgender Aeußerung: „Was nun das zuletzt genannte Verlangen betrifft, wenigstens wenn es nicht zulassen wollte, daß die Katholiken, wo sie entschieden vorherrschend sind, frei öffentlich auf Straßen und Plätzen, und wo gemischte Bevölkerung ist, in den vier Wänden ihrer Kirche ihre Missionen nach bestem Vermögen treiben, so würde es ein in so eminentem Grade ungerechtes sein, daß wir hier kein Wort darüber zu verlieren brauchen; wir würden es nur im Munde der rothen Demokratie, oder des unzurechnungsfähigen Liberalismus gerechtfertigt finden. Von den gläubigen Evangelischen hervorgebracht, würde es sich wieder sie selbst kehren und unsere ganze innere Mission von Rechtswegen (ja mit noch mehr Recht, denn diese bietet nicht einmal die Garantie einer kirchlichen Aufsicht) mit gleicher Verdammung schlagen." — — — „Ueberhaupt ist für jedes unparteiische Auge das nicht zu verkennen, daß bei der neu entstandenen Erregung die Evangelischen der angreifende Theil gewesen sind." — — — Selbst „Stahl, indem er (auf dem Bremer Kirchentag) schließlich die gestellten Anträge dadurch zu vermitteln suchte, daß er den Hengstenberg'schen auf das Innere allein hinweisenden Propositionen eine, wenn auch ziemlich gelinde und bedingungsweise Aufforderung an die Regierungen hinzufügte, und mit ihm der Kirchentag, der sie zum Beschlusse erhob, verfiel unserer Ueberzeugung nach in einen Irrthum."

Dem Herausgeber zur Seite, tritt in demselben Jahrgang

1852 der Verfasser der geschichtlichen Monatsberichte, Prof. Leo, und sagt (Nr. 86) anknüpfend an denselben Kirchentag:

„Des Bremer Kirchentages . . würden wir nicht gedenken, wenn nicht das Verhältniß der christlichen Confessionen in Deutschland doch auch eine politische Seite hätte. In Beziehung auf dieses Verhältniß aber müssen wir unsere Betrübniß um unsere Confession aussprechen, und müssen aussprechen, daß wir die römische Kirche beneiden, daß sie auf diesem Tage von Einzelnen geschimpft worden ist. In dieser Weise geschimpft werden, heißt allezeit: Recht bekommen — und wenn Geistliche, die in der Kraft des Herrn Liebe genug haben sollten, zuerst den Gegenpart in seinem Wesen zu verstehen zu suchen, ehe sie gegen ihn eifern — wenn diese schimpfen, bekennen sie sich als in allen Punkten geschlagene Leute. — Soll es wirklich die Bornirtheit über unser erleuchtetes Jahrhundert davontragen? oder ist es keine Beschränktheit, noch bis auf den heutigen Tag die wahre Stellung der beiden Conf. nicht fassen zu können, und sich den Blick noch immer in einen engen Kreis einnebeln zu lassen von den Dünsten, die in der Leidenschaft der früheren Kämpfe den Köpfen entstiegen sind? Das wahre Verhältniß ist dies, daß Luther nicht in einer unwahren falschen Kirche geboren, getauft und erzogen ist, sondern in einer rechten, die aber, wie so mancher andere Staat, das Unglück hatte, von ihren menschlichen Trägern und Führern nicht sachgemäß getragen und geleitet zu werden. — Wie so viele andere Republiken dieser Welt, ist auch die Republik der luth. und sind die Republiken anderer protest. K. entstanden in der Abwehr gegen ein ihnen unleidlich werdendes Joch — und zu einem solchen Joche kann auch eine wahre, in Gott gegründete Macht werden, durch ihre Handhaber. Mit dieser Republicanisirung der Kirche auf protestantischer Seite haben aber die neu entstehenden Republiken, die protestantischen Kirchen eben, nicht bloß den Fluch jeder sich emporkämpfenden Macht, nämlich schlechte Bundesgenossen

— — — —, sondern auch **die innerste Lebensbedingung jeder Republik** in sich hereinnehmen müssen. Diese innerste Lebensbedingung der Republik ist aber, daß sie nicht die natürliche, sondern eine künstliche Staatsform ist, daß in ihr also auch nichts **neu wachsen**, sondern nur bereits Vorhandenes weiter entwickelt, daß nur mit einem Erbe gewirthschaftet werden kann. — — — Ihr Erbe können sie groß, herrlich, weil die Einseitigkeit in ihnen freieren Raum gewinnt, sogar mit überwiegender Virtuosität und zu einer welthistorischen Gestaltung entwickeln — neue Ansätze aber nur zu ihrem Verderben versuchen. So ist es nun auch mit dem Protestantismus; je treuer er an dem ursprünglich aus dem Mutterhause hervorgebrachten Erbe hält, je sparsamer er damit wirthschaftet (wir also in Deutschland, je unveränderter, einfacher wir an der durch den Inhalt der alten Kirche ergänzten Augustana halten), je länger, je tüchtiger wird der Bestand sein. Jeder Versuch einer neuen Confession, einer neuen Kirchenordnung, einer neuen Liturgie ist jedesmal auch die Quelle einer neuen Spaltung, einer neuen Verwirrung, eines neuen Verderbens gewesen, was von einer vielleicht von Niemandem vorher geahnten Seite herankroch. Wir sind eine kirchliche Republik, und die Weisheit sparsamer, zäher Republikaner ist noch jeder Zeit die beste Weisheit der Protestanten gewesen, während sie noch jeder freie Sprung mit der Nase theilweise in den Dreck des Rationalismus und Antichristenthums hat fallen lassen. Jede Beziehung zur alten Kirche, jede Verbindung, mit der Mutterkirche hat uns noch aufgebaut, weil nothwendig uns an unser Erbe erinnert, auf dasselbe zurückgeführt; die rechte Rivalität mit ihr, die im Geiste Christi, hat uns noch immer Ehre gebracht — ja! wir brauchen sie so nothwendig, daß wir ohne sie gar nicht bestehen könnten — daß wir, wenn sie morgen mit einem Schwamme vom Erdboden gewischt wäre, kein Vierteljahrhundert lang uns vor dem Schicksal behüten würden, entweder im Schlamme des Antichristenthums unterzugehen oder

von den Winden der Philosophie als Staub verweht zu werden, außer soweit die Staatspolizei uns als Ackerkrume benutzte und uns mit ihrem Miste düngte — und gegen ein Wesen, dessen Bestand uns so nöthig ist, wie das liebe Brod, wie der reifenden Frucht der Stengel, durch den sie am Zweige hängt, wagt es ein protestantischer Geistlicher als gegen das Antichristenthum zu schreien! Wahrhaftig wir wissen auch, welche große Interessen uns von Rom hinweggeführt haben; wir wissen, was die freie Predigt des Evangelii und was die Seligkeit allein durch den Glauben heißen will, und um dieser großen, herrlichen, unvergänglichen Güter willen tragen wir ruhig und geduldig und höchstens mit bescheidener, uns subjectiv unterordnender Aeußerung die Gebrechen der geistlichen Republik, in und zu der wir geboren sind, achten es um dieser Güter willen gering, daß wir im Grunde keinen Altar mehr haben; daß wir keinen geistlichen Fürsten, nämlich Bischof, sondern nur noch einen weltlichen Stellvertreter, einen Erbstatthalter unserer vereinigten Staaten, haben — aber wie bestimmt wir uns von Rom, wie es jetzt ist, geschieden wissen, das wissen wir auch, daß es die andere Hälfte der wahren Kirche Christi ist, das andere Bein, ohne welches wir nicht stehen könnten, — und wir meinen, ein prot. Kirchentag habe eher zu beten für Rom, daß es sein Herz aufthun möge für die Bedürfnisse unserer Seelen, die diese unsere Seelen von der alten K. geschieden halten, als auf sie zu schimpfen und den Eifer gegen untergeordnete Werkzeuge auszudehnen auf das Haupt, zu dessen Dienste nur diese Werkzeuge sind. Das Haupt einer Mutter ist immer sacrosanctum, unter allen Umständen bleibt ihm ein Rest der mütterlichen Würde, sogar im Irrenhause oder Zuchthause bleibt eine Mutter Mutter für ihren Sohn, — und wer will leugnen, daß die römische Kirche unsere Mutter sei, in deren Schooß wir getragen, von deren Brüsten wir genährt worden sind? daß sie es sei, so lange sie noch die Kirche ist und bleibt, die uns Christum, die uns unsere Grundbekennt-

nisse, die uns selbst die Sacramente gegeben hat, die wir haben?".

Auch dieses Wort des „Geschichtsforschers" rief Gegenreden hervor, von denen die Redaction einer „den Raum nicht versagen zu dürfen glaubte" (Nr. 93), und die es bezeugte, daß jenes Wort „gewiß großes Befremden und großen Anstoß bei allen Volksblattlesern erregt habe." Aber nahm es dennoch schon die Redaction sogleich in Schutz, so entgegnete auch der nächste geschichtliche Monatsbericht in Nr. 95) ausführlich. Auch diese Entgegnung müssen wir auszugsweise mittheilen: Prof. Leo schreibt:

„Mein Gegner hat mich durchaus nicht verstanden. Er spricht nämlich offenbar von einer ganz andern römisch-katholilschen K., als welche ich kenne. Da ist es natürlich, daß er kreuz haut und ich quer. Er spricht von einer röm. kath. Kirche in welcher die Autorität des Papstes mehr gilt, als die Autorität Christi; während ich nur eine kenne, in welcher die Autorität des Papstes allein die Bestimmung hat, dem Lichte Christi zu dienen. Daß sie diesen Dienst anders ordnet als wir, versteht sich allerdings, deßhalb sind wir Protestanten — aber sie hat doch keine andere Absicht und man hört dem Pabste nur um Christi willen. Er spricht von einer römisch-kath. K., in welcher man vor Bildern hinsinkt, statt vor dem einigen Arzte; während ich nur eine kenne, in welcher an allen Heiligen nur das Kreuz Christi verehrt wird, was sie in Muth und Geduld getragen haben zu der Christen Heile und der K. Christi Verherrlichung. Er spricht von einer römisch-kathol. K., in der man lieber durch menschliche Bußmittel die Sünde los werden wolle, als in wahrhaftiger Herzensbuße durch das Blut Christi; während ich nur eine kenne, die zwar menschliche Buße als Zeugniß der wahrhaftigen Buße fordert, aber kein äußeres Bußmittel, wenn es rein äußerlich, ohne guten Willen (caritas) und ohne Glauben (fides) geleistet wird, als das geringste helfend ansieht. — Wenn es und wo es eine solche römisch-kath. K. giebt, wie er sie zerrbildet, da

sage ich auch: das wäre der Antichrist. Aber ich kann nicht anders zeugen als: eine solche römische K. ist mir noch nicht begegnet. Als Kennzeichen der röm. K., die ich kenne, habe ich jene Prädicate, die mein Gegner der röm. kath. K. giebt, nicht kennen lernen. Allerdings habe ich in Lehre und Praxis der röm. K., die ich kenne, Vieles gefunden, dem ich mich nicht beugen kann; aber absichtlich Unchristliches ist mir nirgends an ihr begegnet. Der Katechismus der röm. K., die ich kenne, sagt nur, daß der Papst zu verehren sei, als das Haupt der Geistlichkeit, in welcher Stellung er Statthalter Christi sei; in der Geistlichkeit aber verehrt diese Kirche deren Weihe zu Gott. Wie kann da dem Begriff der Kirche nach der Papst Christo entgegengesetzt sein? Derselbe Katechismus zählt die Buße ausdrücklich nur dann unter die Mittel des Heiles, wenn man die Sünde nicht bloß um ihrer selbst, nicht bloß um ihrer äußeren Folgen willen bereut, sondern um Gottes willen und führt dazu die Stelle an Heb. 11, 6: aber ohne Glauben ist's unmöglich Gott gefallen u. s. w. Auch wenn sich mein Gegner vorzustellen scheint, die römische K. wolle vom Evangelium nichts wissen, irrt er sich ganz entsetzlich, im Gegentheil sie ist bona fide der Meinung, mit dem Evangelium im vollständigsten Einklange zu sein, freilich nicht überall mit dem, was die evangelische Theologie im Evangelium liest. Das ist aber ein Streit über die Auslegung des Evangelii, nicht über dessen Autorität, und wenn wir meinen, die röm. K. irre an ihrer Auslegung, so läßt sich darüber disputiren — aber doch hoffentlich im evangelischen Sinne und mit Milde — nicht schimpfen! — nicht falsch Zeugniß ablegen! ja nicht. — — — — Einem Gespenst, was aus Collegienheften, schlechten Zeitungen und anderem Geschmier aufsteigt, kann ich nicht mein ganzes Leben nachjagen und wissentlich falsch Zeugniß ablegen, das wird mir mein Gegner doch auch nicht zumuthen wollen. Ich habe zuweilen jenes Kirchengespenst in beiden Händen zu haben gemeint — aber wenn ich recht zusah, war's immer nicht die Kirche, sondern irgend ein dummer Kerl.“

Aber auch damit beruhte die Sache noch nicht. Ein W. Krummacher richtete ein „brüderliches Sendschreiben an den Verfasser der Monatsberichte," das die Redaction in Nr. 98 veröffentlichte und mit einer den Madiai'schen Fall betreffenden Anmerkung (zu Gunsten der röm. Kirche) begleitete. Darauf antwortete Prof. Leo (1853, Nr. 3), und sagt hier u. A. Folgendes, was wir wiederum wörtlich ausschreiben:

„Wir verlangen (und darin ruht für mich der Hauptunterschied, der trennende Unterschied von der römischen Kirche) — wir verlangen, daß das Zeugniß für die Wahrheit, was die Autorität ablegt, lebendig wiederklingen soll in unserem Gewissen, die Autorität soll uns nicht eine todte, mechanische Macht sein, wie etwa die Autoritätsmajorität, welche mechanisch durch Abzählen von Köpfen erlangt wird. Den Glauben überkommen wir allerdings auch, wie jedes Kind die Bezeichnungen der Sprache und in ihnen den Schlüssel des Geistes, durch die Autorität; wir nehmen ihn aber auf durch das eigene, freie Zeugniß unserer Gewissen, und so lange wir dies Zeugniß des heil. Geistes nicht in uns selbst spüren, sehen wir uns an als noch nicht im lebendigen Glauben. Nicht der Glaubensinhalt für sich macht den Protestanten, sondern die Art der Aneignung. Alle Confessionen sind nur Zeugnisse über den Umfang, in welchem gewisse Kreise sich die Wahrheit, sich Christum angeeignet, in sich erlebt haben. Die Wahrheit selbst ist allerwege katholisch — aber das Erleben derselben stellt sich auf verschiedenen Stufen, in verschiedenen Richtungen dar, und die Aufgabe aller dieser Stufen, die Aufgabe jedes Christen, des protestantischen, wie des röm., ist der wahre Katholizismus, die Darstellung des ganzen Wesens Christi — aber die Wege dazu sind auch Erlebnisse, und nach diesen Erlebnissen scheiden wir uns und die Römischen, nicht im Ziel. Nicht der Kern des Glaubens scheidet uns von Rom, denn das ist der gleiche Sohn Gottes, sondern die Methode. Wir tadeln Vieles an der Methode der Römischen — aber sind denn unsere Methoden

so eng, daß sie gar keine Vergleichungen ertragen, ohne zu brechen? Sollen wir uns wirklich so abschließen, daß wir nie untersuchen dürfen, ob sich nicht mit unserer Methode ein weit reicherer Inhalt vertrage? und sollen wir unter Anderem auch nie untersuchen dürfen, ob nicht ein freies Aufnehmen als Wahrheit in Beziehung auf viel Mehreres heut möglich, ja unserem Gewissen Bedürfniß ist, von dem, was den Inhalt der alten Kirchenlehre bildet, als es zu Luther's Zeit möglich und Bedürfniß war, wo vor allen Dingen die Hauptsache, die Freiheit der Gewissen im Kampfe gesichert und diesem Kampfe natürlich in den Gedanken der Menschen von selbst Rechnung getragen werden wußte? — — — Dabei, wenn es dir irgend zum Troste gereicht, kann ich dir versichern, daß ich mit freudigem Gewissen mein Bekenntniß in der Augsburgischen Confession — aber wohl verstanden, auch nur in dieser, dagegen in vielem von dem, was später zur Erläuterung oder anderweitigen festeren Bestimmung und Beengung in anderen Schriftstücken hinzugekommen ist, nicht aussprechen kann." Hierzu fügen wir noch folgendes Einzelne.

„Da die Reformatoren, heißt es S. 78, allmälig in ihrem Kampfe in die trotzige Stellung gedrängt wurde, mehr und mehr den Begriff der Gemeinde an Stelle des Begriffs der Kirche zu setzen, haben sie die Begriffe auch hinsichtlich des Sacramentes anders getheilt und in Folge davon nur diese beiden Sacramente — — anerkannt. Die Augustana weiß davon noch nichts, ihr liegt noch der alte Sacramentsbegriff zu Grunde — auch meinen Gedanken von der Kirche liegt er allerwege zu Grunde, doch darum fange ich keinen Streit an, es wäre ein Streit um das Wörterbuch. — — — Die Kirche aber hatte außer diesen beiden — — noch fünf heilige Handlungen — — — das war sodann die Weihe zu den verschiedenen Aemtern, also zu dem eigentlich priesterlichen Berufe; denn wie die Willkür überhaupt nur aufhört und die Freiheit anfängt dadurch, daß Jemand von einem Höheren um-

fangen und durch das Leben in diesem Höheren gebunden wird, konnte auch die Freiheit der Kirche nicht bestehen, wo diese innere Gliederung beseitigt und ohne objective Feststellung des Erlebthabens Christi in verschiedenem Grade Jedem, der nur den Namen Christi anrief, in der Kirche gestattet war, ein so breites Theil einzunehmen, als er nach subjectivem Drange ermöglichte. Die priesterliche Weihe und diese wieder in so viel Stufen, als die priesterlichen Functionen im Laufe der Zeit organische Unterschiede entwickelt haben, ist das Fundament einer vollkommenen Kirche. Diese Weihe kann aber nicht von Niederen vollzogen werden, nur der Höhere kann sie vollziehen, denn er allein hat das Urtheil und er allein hat die Kraft der Mittheilung und Bindung. Alle Obrigkeit muß von oben kommen. — — — Die Succession ist dem Bisthum ganz nothwendig, denn ohne sie sind Weihen zu Priester- und Bischofsämtern nur noch durch niedere, d. h. also in Wahrheit gar nicht möglich. — — — Auch die Indelebilität der Weihen gehört zum wahren vollständigen Priesterthume, denn ohne sie kann der Beamtete wie ein schlechter Dienstbote, dem's nicht mehr gefällt, aus dem Dienste laufen. — — Für die Kirche zum vollen organischen Wuchse Christi halte ich das Bisthum, die Succession des Bisthums, den Priesterstand, die Priesterweihe und die Indelebilität desselben für wesentlich — wohlverstanden: ich glaube allerdings daneben auch, daß der Geist Christi, der lebendig einkehrt in Christenmenschen, aus der wahren Lehre und aus dem Theile der Tradition, der in der Schrift beschlossen ist, unter der unmittelbaren Gnadenwirkung Gottes erwachsen kann zur Kirche, auch in einem losgerissenen Theile — sonst könnte ich ja nicht Protestant bleiben — ich glaube sogar, daß unter der unmittelbaren Einwirkung des Herrn — — sich auch in einer solchen Kirche wieder ein wahres Bisthum bilden kann — aber so lange das Bisthum nicht, oder nicht mit dem vollen Charisma des Amtes — — ausgebildet ist, fehlt der Kirche das monarchische Moment und Christus ist Monarch und Haupt

wohl dieses und jenes einzelnen Herzens — aber nicht das actuell im **Organismus** regierende Moment, sondern da regiert nothwendig mehr oder weniger die Majorität, d. h. diese verstümmelte Form des Staates, die Republik, von der es ohne besonderes Wunder zufällig ist, wie weit Christus in ihr waltet. Die protestantische Kirche kann nur durch Wunder regiert werden." — —

Auch diese Erwiderung rief eine Gegenrede hervor, die eine Stelle in Nr. 11 fand; sowie die eines Schreiben Krummachers an den Verfasser der Monatsberichte in Nr. 13.

Dagegen oder dafür brachte aber auch Nr. 20—23 ein sehr ausführliches „Schlußwort" des Redacteurs, aus dem wir aber nur sehr wenig und Vereinzeltes, des Raumes wegen, hervorheben können. Dasselbe bestimmt als die ursprüngliche Frage: „wie haben wir uns gegen die kath. K. zu verhalten? Haben wir ihr zu fluchen, oder für sie zu beten?" Dieselbe habe aber weiter geführt. Und so bekennt er denn auch im Verlauf dieses Wortes von sich: „Ich gehöre der lutherischen Kirche nicht bloß durch Ueberlieferung an, sondern ich stehe auch mit Ueberzeugung wesentlich auf ihrem Fundamente, auf der unveränderten Augsb. Conf. von 1530 — — — — —; die Concordienformel halte ich in großen Ehren, bin mir auch keines Widerspruchs mit ihr bewußt; was die Apologie, die Schmalk. Artikel und Luthers großen Kat. betrifft, so enthalten sie zwar viel Vortreffliches und sind wichtige Documente zum Verständniß der prot. Entwickelung, aber sie haben (auch schon im Ausdruck) zu viel von Privatcharakter an sich, als daß ich mich auf diese 3 anders als, soweit sie mit der h. Schrift übereinstimmen, verpflichten lassen würde." Ferner schreibt er, die Lehre der beiden Kirchen betreffend: „Es würde eine unwahre und ungerechte Behauptung sein, daß nicht beide — die katholische und die evang. K. — darin übereinstimmten, daß wir von der Sünde erlöst und vor Gott gerecht werden können allein durch seine Gnade in Christo, der uns mit seinem heil. Blute erkauft

hat. Eine Abweichung beider tritt erst da ein, wo es sich fragt, wie jener Gnade, ohne deren freies Geschenk (darin stimmten beide überein) wir gänzlich verloren wären, wie jener Gnade gegenüber der Mensch sich verhalte. Und wenn da katholischerseits die Werke in Betracht kommen, so ist das wohl zu beachten, daß da der Theorie nach — wie die katholischen Bekenntnißschriften aufs Nachdrücklichste hervorheben — nicht etwa von irgend welchen Werken, die der Mensch aus eigner Macht vermöge (von Werken des Gesetzes), sondern einzig und allein von den Werken die Rede ist, welche nicht er, sondern die frei geschenkte Gnade aus ihm wirkt. Daß nun durch jede in der Kraft Christi vollbrachte That, z. B. der Selbstüberwindung rc. die Seele um etwas in Vollendung zunehme, können wir unbedenklich zugeben. Die katholische Meinung ist aber, daß diese zunehmende Vollendung, welche aus dem wahren Glauben nothwendig folgt, eine Bedingung zur Seligkeit sei (indem wir erst dadurch Gott immer näher kommen); während es protestantische Lehre ist, daß der wahre Glaube allein und völlig die Seligkeit bedinge, daß aber allerdings nothwendig aus ihm — zur Beglaubigung, daß er der wahre ist, zum Danke gegen Gott, und als seine Frucht — jene fortschreitende Vollendung und Heiligung in guten Werken hervorgehen müsse. — Danach scheint mir in der That der Gegensatz in sofern nicht so fundamental zu sein, als die Praxis, die man richtiger Weise aus der einen, wie aus der andern Lehre ziehen muß, als das ganze Verhalten, Empfinden und Streben der Seele bei der einen dasselbe, wie bei der andern sein muß. Ich sage: richtig angewandt; auf die Anwendung also wird es ankommen." —

Ferner: „Die Mitwirkung des freien Willens durch Zustimmung, wenn Gott ihn anregt, behauptet nun auch die kath. K., und es hat danach fast das Aussehen, als ob in diesem Punkte wirklich nur noch ein Wortstreit existirte." Am Schlusse wird über den Wegfall der bischöflichen Verfassung und der 5 anderen Sacramente geklagt, und gesagt, „es scheine (in letzte

rem Betreff) ein Mangel an gründlicher Untersuchung vorgegangen zu sein."

Einen mehr persönlichen als sächlichen Streit, der sich über dem Allen zwischen Krummacher und der Redaction entspann*), übergehen wir sammt allen ihren Aeußerungen; und heben auch aus dem Jahrgang 1855 nur eine in Nr. 52 beifällig mitgetheilte Aeußerung von P. Euen aus, welche den Wiedereintritt in den ökumenischen Episkopat als das Ziel bezeichnete, dem uns die kirchliche Entwickelung zuzuführen habe. Ebenso flüchtig berühren wir einen von einem „gewesenen Protestanten, welchem Führung und Forschung die Rückkehr zur kath. K. zur nothwendigen Bedingung seines Heiles gemacht", angeregten Streit für und wider das neue „Dogma von der unbefleckten Empfängniß der allerheiligsten Jungfrau Maria" (Nr. 49 und 55) aus dem Jahrgang 1856; desgleichen auch nur aus dem J. 1857 den Abdruck der Euen'schen Thesen: „Ist die Rechtfertigung durch den Glauben noch jetzt der die gesammte Kirche beherrschende Mittelpunkt?" (S. 590.) Aus dem J. 1858 (S. 124) zu der Anzeige und Empfehlung des „Evangelischen Breviers von Diffenbach und Müller" die Aeußerung: „Gewiß ist hiermit ein trefflicher erster Anfang gegeben. — Aber der Anschluß an das Breviarium romanum sollte — mit Ausmerzung alles Nichtevangelischen — noch enger sein."

Ferner in Betreff der Jungfrau Maria die Bemerkung (in Nr. 16): „Wo findet die Seligpreisung der Maria in unserer Kirche ihren entsprechenden öffentlichen Ausdruck? — — — Und das geschieht alles aus purer leidiger Furcht, damit nur Niemand meinen soll, man hänge heimlich katholischen Ideen an. Das muß anders werden. -- — — Und wie in der Predigt die Person der Jungfrau Mariaim Kranze der Heiligen Gottes wieder mehr zu Ehren gebracht werden

*) und im Jahrgang 1854 fortgesetzt worden.

sollte, so müßte dieselbe meines Erachtens auch in unseren Gottesdiensten überhaupt eine hervorragendere Stellung einnehmen. — — — Die kirchlichen Ehren der Mutter des Herrn sind aber gesetzt in dem Gebet, das der Heil. Geist durch ihren Mund gesprochen hat, und es fehlt nur daran, daß unsere Kirche verlernt hat, es ihr nachzubeten" (bei welcher Gelegenheit die Redaction in einer Anmerkung sagt, schon das natürliche Gefühl treibe die Fürbitte der Vollendeten in Anspruch zu nehmen; indem sie zugleich einige in Nr. 23 aufgenommene Gegenbemerkungen durch mehrere Anmerkungen zu entkräften sucht). Ferner notiren wir die Bemerkung Nr. 53: „Ist das Volksblatt ehedem auf eine Zukunftskirche, auf die Realisirung einer wahrhaft kathol. K. gerichtet gewesen, so ist sein dringendes Anliegen auch jetzt noch, diese Richtung des Blickes nicht zu verlieren, nur daß es von je anerkannt hat, daß Gott der Herr allein sie realisiren kann — und vertheidigt es im luth. Bekenntniß eben nur einen Hort wahrer Katholicität gegen die Auflösungstendenzen, die ihn rauben wollen;" dazu aus Nr. 96 die Aeußerung: „Nicht Lutherthum, sondern Christenthum ist unsere Parole." — Aus dem Jahrgang 1859 merken wir an die durch mehrere Nummern hindurchlaufenden (Nr. 9 ff.) „Züge aus dem Leben des heiligen Vincenz von Paula;" in Nr. 15 „die letzten Tage und den Tod des heil. Thomas von Aquino". Aus Nr. 19 die Ausführung: „Nr. 7 des Volksblattes brachte mehrere Zeugnisse aus dem römisch-kath. Theile der Christenheit, aus denen ersichtlich ist, daß im 15. und 16. Jahrhundert, aus welcher Zeit jene stammen, der Glaube, vor dem Richterstuhle Gottes nur durch das Vertrauen auf das Verdienst Christi, nicht durch eigne Werke bestehen zu können, in dieser Kirchengemeinschaft noch weit verbreitet war. — — — Es mag uns dieses darauf hinweisen, daß die bei uns traditionell gewordenen Schilderungen von der religiösen Verwahrlosung der röm. K. vor dem Anbruche der Reformation, obgleich leider selbst nach katholischen Zeugnissen im Ganzen der

Wahrheit gemäß, so doch vielfach übertrieben sind. Uns scheint es die Gerechtigkeit zu erfordern, auch der römisch-kath. K. unserer Zeit nicht ohne Weiteres werkheilige Gesinnung vorzuwerfen. Zwar müssen wir, wenn auch mit blutendem Herzen, so doch zur Ehre der Wahrheit eingestehen, daß sowohl in der Lehre, als in der Praxis dieser Kirche sich Vieles eingeschlichen, wodurch der Meinung Vorschub geleistet wird, als könnte der Mensch durch die von der göttlichen Gnade ihm eingepflanzte, doch aber immer noch unvollkommene und mit Sünden befleckte Gerechtigkeit vor den Augen des heiligen Gottes bestehen. Daneben sind aber die urchristlichen, ächt kathol. Traditionen dieser Kirche so mächtig, daß wir das erwähnte Element nicht für das wesentliche derselben ansehen können; es ist dieses vielmehr etwas Accessorisches, ein Staub, der sich auf die Heiligthümer gesetzt hat; das Fundament ist noch gut. Durch die ganze römische Kirche zieht sich in vielen kirchlichen Gebräuchen, Anordnungen, Erbauungsbüchern u. s. w. der feste Glaube hindurch, daß der, wenn auch noch so heilige, doch immer noch sündige Mensch vor dem Gerichte Gottes nur durch das Vertrauen auf das blutige Verdienst des Heilandes bestehen kann. Einige dieser Spuren nachzuweisen, ist die Aufgabe dieser Zeilen. — Daß in der römisch-kathol. Rechtfertigungslehre diese Wahrheit nicht hervorgehoben wird, hat darin seinen Grund, daß dieselbe mit dem Worte Rechtfertigung einen andern Sinn verbindet, als die unsrige. Während wir nämlich unter Rechtfertigung einen juristischen Act verstehen, in welchem der vor das Forum des göttlichen Gerichts gestellte Sünder, um des im Glauben ergriffenen Verdienstes Christi willen, von seinen Sünden freigesprochen wird, ist den römischen Katholiken die Rechtfertigung die successive innere Gerechtmachung des Sünders, welche dadurch geschieht, daß dem Menschen die Gerechtigkeit Christi eingegossen wird. Wir erklären Rechtfertigung als Sündenvergebung; doch theilt auch nach unserer Lehre dasselbe Wort Gottes, welches uns die Sünden vergiebt, Kräfte des

neuen Lebens (Heiligung) mit, auch wir schreiben dem gerecht sprechenden Worte Gottes eine gerecht machende Kraft zu. Wir scheiden diese beiden Seiten der göttl. Thätigkeit nicht etwa so, daß wir sagen, es könne Jemand gerechtfertigt sein, ohne geheiligt zu sein, oder heilig ohne gerechtfertigt; aber wohl unterscheiden wir Rechtfertigung und Heiligung. Nach römisch-kath. Lehre aber besteht die Rechtfertigung in der Sündenvergebung und innerer Erneuerung; beides, die Vertreibung der Finsterniß aus dem Herzen und die Erleuchtung desselben, dieses beides in seiner Verbindung macht ihr den Begriff der Rechtfertigung aus. Je mehr die Finsterniß des natürlichen Menschen schwindet, und je mehr das Licht der göttl. Gnade denselben durchdringt, desto mehr wird der Mensch gerechtfertigt. Während wir also die Frage: wie wird der Mensch vor Gott gerecht? auflösen in die: wie kann der Mensch vor dem Richterstuhle des heil. Gottes bestehen? ist nach römisch-kathol. Lehre diese Frage identisch mit der: wie gelangt der Mensch zu der inneren Erneuerung? und was muß geschehen, damit letztere bewahrt und, wenn sie verloren war, wieder erlangt werde und wachse? — Es kommt jetzt nicht darauf an, zu entscheiden, welche von beiden Lehren nach der heil. Schrift den Vorzug verdient. (Anm.: Nach dem Gesagten wird es verständlich sein, daß in der Beurtheilung der gegentheiligen Lehre sich auf beiden Seiten viel Mißverständniß eingeschlichen hat, besonders durch den Umstand, daß beide Theile mit denselben Worten verschiedene Begriffe verbinden.) Es genügt nur darauf hinzuweisen, daß die römisch-kathol. Rechtfertigungslehre nach ihrer eignen Auffassung des Begriffes der Rechtfertigung gar nicht die Frage zu beantworten hat: wie kann der Mensch vor dem Richterstuhle Gottes bestehen? Doch schließt sie das Vertrauen auf die eigene Gerechtigkeit durch die Schlußworte der 6ten von dieser Materie handelnden Sitzung das Tridentinum aus", u. s. w. (Hiezu die Redaction: „Dennoch aber bleibt es dabei, daß dem verschiedenen Sprachgebrauch auch eine Sinnesverschiedenheit zu

Grunde liegt, und die röm. Kirche im Ganzen zu dem vollen Zöllnergefühl eines nur aus Gnade seligen Sünders, und der keine andere Heiligung kennt, als die ihm täglich die Gnade zurechnet, sich ohne Rückhalt nicht verstehen mag.") Der übrige Theil des Artikels verfolgt noch einige der oben angedeuteten Spuren. — Nr. 70 fügt hinzu: „Noch Einiges über die Stellung der kathol. K. zum Verdienst Christi", und sagt u. A.: „daß die gewöhnlichen protest. Begriffe von kathol. Lehre meist auf Unkenntniß und Verkennung beruhen, zeigt sich vielfach, besonders auch in Hinsicht der kathol. Lehre von dem Verdienste Christi und dessen Aneignung. — — Die Stelle des Trident., die offenbar noch das klarste Bekenntniß zur Geltung des Glaubens enthält ist — — Sess. VI. c. VIII. — — der Glaube humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis purificationis — kann es ein volleres Bekenntniß zu der Rechtfertigung allein aus dem Glauben geben? Andererseits: Nihil promeretur gratiam justificationis ist gewiß auch ein so entschiedenes Leugnen der Verdienstlichkeit der Werke, daß man nichts mehr wünschen kann, als daß es fortwährendes Wort- und Thatbekenntniß der kathol. K. wäre, wogegen die Erfahrung aber leider nur zu sehr spricht. — Allerdings was das Erstere betrifft, so dünkt es uns eine Abschwächung zu sein, daß jenem wohlklingenden Bekenntniß zu der positiven Bedeutung des Glaubens gleichsam als Erklärung die negative nachgesetzt wird, ohne den es unmöglich ist, Gott zu gefallen! Wir pflegen nicht zu sagen: ohne den Glauben wird man nicht selig, sondern: allein durch den Glauben wird man selig. Aber hierin scheint der symbolische Ausdruck auf kathol. Seite correcter zu sein, als der unsere. — — — Im Anschluß an dies Ganze ist es auch noch wichtig, darauf hinzuweisen, daß in dem folgenden Kapitel des Tritendinum, das offenbar gegen die evangel. K. gerichtet sein soll, eine Auffassung der Sola fides als häretisch verworfen wird, die offenbar die gesund lutherische nie war. — — — Schließlich möchte ich noch die Frage stellen,

ob man wirklich das Meßopfer schlechthin als wider den Hebräer-Brief laufend nachweisen könne? — — — Will man hierin eine Beschränkung des einmaligen Opfers Christi sehen, so ist man auch genöthigt, die Absolution zu verwerfen, weil sie die ein für allemal in Christo geschehene Sündenvergebung beeinträchtige." (Hiezu die Redaction: „Die ganze Differenz, wie sie sich theoretisch herausgestellt und befestigt hat, würden wir, wie schon öfters ausgesprochen, nicht für kirchentrennend halten, und sie würde es auch nicht geworden sein, wenn nicht tiefgreifende praktische Streitfragen über Kirchenverfassung und Cultus darüber hergekommen wären.") Dem über das Meßopfer Gesagten wird entschieden widersprochen. — Nr. 92 bringt „zur katholischen Opfertheorie" die Lehre des Naumburger Bischofs Julius Pflug mit dessen eignen Worten. —

Nr. 79 schreibt er unter Anderem: „Wohl hat Pius IX., wie wir gern und rühmend hervorheben, das erhebende Beispiel eines Fürsten gegeben, der noch weiß, daß seine Gewalt eine Pflicht ist." — Ebenso rühmt Nr. 104 der geschichtliche Monatsbericht: „Was sich am festesten noch zeigt, ist der Papst und die kathol. Kirche. In ihnen lebt noch wirklich das Gefühl, daß Recht und Pflicht noch einen andern Grund haben, als Convenienz und Opportunität. — — Die Betrachtung der sich in der kathol. Welt regenden sittlichen Macht ist das einzige Herzerquickende, was die letzten Monate uns geboten haben — wie ein Trunk frischen Wassers in ermattender Schwüle, wie ein Labsal tönt die Allocution des heil. Vaters über Europa hin und weckt die schlafenden Gewissen, die ihm nun mit Zeugniß und Opfern in immer verstärktem Maaße in den beiden folgenden Monaten zu Hülfe gekommen sind." —

Der Jahrgang 1860 brachte zuerst in Nr. 13 „zur Sache des Papstes" einen besonnenen Artikel, der auch an die Sünden des Papstes erinnerte; dagegen in Nr. 16 in dem Monatsbericht wieder folgende Aeußerung: „Aber wir sollen auch des Versuchten (des Papstes) gedenken, ihm dankbar uns erweisen

für die Stärkung, die uns seine Stärke, die Stärke Gottes in ihm, selbst giebt und geben wird, und seine Sache auf den Armen unseres Gebetes zu Gott emportragen. Wahrlich es ist die Zeit nicht, jetzt die spitzen dogmatischen Unterschiede, die uns Lutheraner von den Römischen trennen, als eine Hauptsache zu betrachten, und darüber zu vergessen, daß wir beiderseits an eine unsichtbare Welt, in welcher Christus der Herr und die Wahrheit und das Leben ist, glauben, und daran, daß dieser selbe Christus uns Katholiken und Lutheraner mit seinem wahren sichtbaren Leib gespeist und das Blut in unsern Adern zu demselben Blute macht. Wer für das Recht aus tiefer Seele zu Gott schreit, der muß jetzt auch dafür zu Gott schreien, daß er dem heil. Vater in Rom Stärke und Kraft verleihe für das Recht, muß dessen Arme in die Höhe halten helfen, daß sie mächtig in den Himmel reichen." Aehnlich Nr. 34. — In 69 bekennt der Redacteur: „Wir halten fest an dem einfach historischen Ursprung und Beruf der luth. Kirche, wonach sie nichts Andres als eine aus dem Zusammenhang der abendländ. K. herausgedrängte Protestkirche und ihr Beruf der ist, fortwährend für die in jener aus Unbußfertigkeit verkannte Wahrheit über die Wege des Heiles zu zeugen und jene mit der Wahrheit wieder zu durchdringen zu suchen, indem sie im Uebrigen alle Ueberlieferungen der gemeinsamen Kirche festhält, und nur um dieser ihrer Stellung willen nothwendig Manches entbehrt. Ihr Weg nach der Katholicität wird daher nach unserer Anschauung auch nicht der sein, das ihr Mangelnde aus sich heraus auszugestalten (wie Stahl will), sondern das in der kathol. Kirche Vorhandene wieder mit der innerlichsten Wahrheit zu durchdringen und es sich dadurch wieder zu erobern. Dies wäre die wahre Union, nach der alle klaren evangelischen Herzen brennen müssen." — Ebenso in Nr. 68 derselbe: „Es ist doch eine Freude (wir sagen's als gute Protestanten und in vollem Bewußtsein der Ehre, die uns daraus wiederum widerfahren wird, katholisirend genannt zu werden) — es ist doch

eine Freude für einen guten Protestanten, von so freiem Berge herab (vom Papst in Rom) solche Worte noch so laut in alle Welt gerufen zu sehen." —

Der Jahrgang 1861 hat bis jetzt, außer in Nr. 3 die Betheurung, daß, „was einseitiger Protestantismus auch dagegen murren möge, die wichtigste der weltgeschichtlichen Fragen, die über die Zukunft des Papstthums sei," in Nr. 9 eine Empfehlung des Cölibates gebracht, aus der wir folgende Stellen ausheben: „Es mag zweifelhaft sein, ob Offenb. Joh. 14, 4 die Jungfräulichkeit selbst als die Stufe der höchsten Reinheit, oder nur als ein Bild davon aufgestellt wird. Wäre aber auch nur das Letztere der Fall, so wird sie doch schon damit zum Gegenstand der Bewunderung und des Strebens gemacht. — — — Gewiß verdient es beachtet zu werden, daß der Erlöser, während er die andern Lebensverhältnisse durch seinen Eintritt in dieselben heiligte, für das eheliche Leben uns kein Vorbild gegeben hat. — — — Wahrheiten, welche die röm. Kirche, wenn auch corrumpirt bekennt, sind unserer protestantischen Christenheit gänzlich verloren gegangen. Ueber dem Kampfe gegen die schreienden Mißbräuche des damaligen Kirchenthums entschwand den Reformatoren das Verständniß des christlichen Cölibats. — — — Man darf erwarten, daß etwa ein Herkommen sich gebildet hätte, aus der Zahl dieser Männer die höhere und hohe protestantische Geistlichkeit zu wählen. — — — Indem der Protestantismus der römisch-kath. Ueberspannung eine Ueberspannung nach der andern Seite hin entgegensetzt, wird er unfähig, den geschichtlich ihm vorgezeichneten Beruf, auf Grund wahrer Katholicität gegen Irrthümer der Mutterkirche zu protestiren, in rechter Weise und mit Erfolg zu vollbringen." Zu einer Gegenrede in Nr. 9 bemerkt der Herausgeber unter Anderem: „ich vermag auch in der Anziehung des Vorbildes Christi, wie sie dort vorkam, keinen Anstoß zu erkennen." — Der evangelisch-kathol. Zusammenkunft in Erfurt wird in Nr. 92 von 1860 und 16 v. 1861 das Wort geredet, sowie in Nr. 32 drei Ar-

tikel katholischer Verfasser über dieselbe mitgetheilt werden, deren erster nachweist, daß „alle von der kathol. Kirche sich getrennt habenden Confessionen eine viel härtere und abstoßendere Lehre (in Betreff der Seligwerdung) ausgesprochen haben,“ und der andere, „daß es kein anderes Mittel zur Wiedervereinigung des Protestantismus mit dem Katholicismus gegeben, als das doppelseitige Verständniß über die Person Jesu Christi;“ der dritte den Prof. Hengstenberg anklagt, daß er „die täppischen Mißgriffe, die, scheint's, von kath. Seite bei der Erfurter Zusammenkunft begangen worden, gehörig ausnütze, um die Sache als hoffnungslos darzustellen.“ — In Nr. 18 macht die Redaction schließlich die Anmerkung: „Man sieht aus diesen Anekdoten, wie wenig begründet der gewöhnliche Vorwurf ist, daß die römischen Bischöfe sich den Primat aus Herrschsucht angemaßt hätten. Er ist ihnen im Gegentheil aufgedrungen worden.“

Soweit das „Volksblatt“, das wir selbst in diesen Auszügen ausführlich und wörtlich haben reden lassen, einiges Kleinere und Geringfügigere übergehend. Was aus diesen Anführungen auf den ersten flüchtigen Blick und vor Allem erhellen muß, ist der Umstand, daß das Volksblatt eine Vorstellung von der römisch-katholischen Kirche und von dem Verhältniß der evangelischen zu derselben hat, und zu vertreten und zu verbreiten beflissen ist, die von der gangbaren völlig abweicht. Die römische Kirche ist hiernach vor Allem die „Mutterkirche“, von der die evangelischen ausgegangen, ja von der sie Alles haben, und zu der sie daher auch wieder zurückkehren müssen. Sie ist unser nächster Freund und „mehr als das, sie ist unser von uns getrenntes Fleisch und Blut, die Hälfte unseres eigenen Selbst“, mit der daher uns möglichst bald wieder zu vereinigen, unser entschiedenes und bewußtes Bestreben sein muß. Denn ohne das, durch und für uns allein, kommen wir zu nichts Ganzem und Rech-

tem. Dem steht aber auch so viel gar nicht im Wege. Trotz aller Irrthümer in der Lehre ist doch die römische Kirche nicht so weit von der christlichen Wahrheit abgewichen, als man das gewöhnlich meint; wir stehen ihr auch darin näher. Es ist nicht „der Kern, es ist die Methode des Glaubens, die uns von ihr scheidet". „Nicht der Glaubensinhalt für sich macht den Protestanten, sondern die Art der Aneignung." Dabei hat die römische Kirche, als die „geschichtliche", so viele ursprüngliche Vorzüge, die uns abgehen, und bewährt sie in dieser Zeit wieder so glänzend, daß auch das uns reizen müßte, wieder in sie ein- und in ihr aufzugehen. Jedenfalls könnten wir Evangelischen ohne sie nicht bestehen: sie ist der „Ast", auf dem wir sitzen, „das andere Bein", auf dem wir gehen; und wir müßten mitverschwinden, wenn sie verschwände. Denn wir sind im Grunde nur eine „Republik", in der „mehr oder weniger die Majoritäten regieren", in deren „Organismus aber nicht Christus das actuell regierende Moment" ist. „Die protestantische Kirche kann nur durch Wunder regiert werden." — Das ist das Thema, das in den an uns vorübergegangenen Aeußerungen und Artikeln im Einzelnen uud in mannigfaltiger Weise abgehandelt wird. Betrachten wir es näher.

Daß die hier vertretene Anschauung von der römischen Kirche nicht die gangbare und dogmatisch festgestellte bei uns ist, daran brauchen wir nur zu erinnern. Auf die Frage: estne ecclesia Romana vera et catholica? antwortet Hollaz mit den andern kirchlichen Dogmatikern: Ecclesia Romana, sive Pontificia, neque vera, neque catholica est. Denn: ecclesia vera, seu pura, est coetus hominum, in quo omnia, quae ad salutem creditu et ad vitae sanctimoniam factu sint necessaria, citra admixtos errores noxios, ex verbo Dei perspicue docentur, et sacramenta juxta institutionem Christi rite administrantur. Die römische Kirche aber, so wird beweisend argumentirt, hat nicht bloß außer Christus noch ein Haupt, den Papst, sondern eine ganze Reihe von Irrthümern in ihr kirchliches Lehrsystem

aufgenommen. Folglich kann sie die wahre und katholische Kirche nicht sein. Ist sie aber das nicht, so ist sie auch die „geschichtliche" Kirche nicht, so ist sie auch der Ast nicht, auf dem wir sitzen, auch nicht unser anderes Bein, auch nicht unsere Mutterkirche, endlich auch nicht bloß durch die Methode und die Art der Aneignung des Glaubens von uns verschieden, kurz so verhält sie sich als eine andere Kirche zu unserer Kirche; und weil dabei ferner das Wort Gottes in ihr nicht rein und lauter gelehrt und die Sacramente nicht einsetzungsmäßig verwaltet werden, als eine falsche Kirche zu unserer wahren Kirche, und so müssen wir nicht zu ihr, so muß sie zu uns übertreten. Das ist, wie gesagt, die unter uns herkömmliche, in unserer kirchlichen Dogmatik gelehrte und entschieden vertretene Ansicht. Aber darum könnte sie doch vielleicht eine unrichtige und neuerdings bei fortgeschrittener Erkenntniß eine zu verbessernde sein. Wir müssen auch dem kurz nachfragen.

Die Ausführungen im Volksblatt gehen davon aus, daß die römische Kirche doch jedenfalls eine Kirche, d. h. also auch eine „Bekennerin Christi", und somit ein „Glied am Leibe Christi" sei. Und das werden wir auch in einem gewissen Sinne zugeben und das wird auch nicht ganz wider die alte Dogmatik sein, sofern sie zugiebt: quin potius aliquando, etsi ecclesia corrupta sit, remanere tamen hactenus doctrinae sacrae veritas potest, et in fundamentalibus salva sit et illibata, nec sacramentorum depravatio ipsam illorum essentiam evertat ..... Et hoc pacto etiam corrupta ecclesia mater dici potest, in qua liberi spirituales Deo gignantur (Buddei Institt. Lic. V. c. III. §. 12),*) und sofern ja auch immer in praxi die römische Taufe

*) Das verbietet auch nicht die herkömmliche Deutung des Antichrists, denn quomodo sub regno Antichristi coetus vere credentium conservari potuerit et conservatus fuerit atque conservetur, etsi, cognito Antichristo, fideles ab ejus consortio se segregare jubeantur, vid. Baieri Comp. theol. P. III. c. XIII. p. 926.

als eine wahre Taufe bei uns gegolten hat. Aber doch werden hier auch ganz bestimmte Beschränkungen eintreten müssen. Ein Bekenner Christi kann gleichwohl ein irrender sein, und hier ist es wirklich so, das stellt auch das „Volksblatt" nicht in Abrede.

Dieser Umstand muß also vor Allem in wirksamen Ansatz gebracht werden. Aber dazu kommt ein Zweites. Es handelt sich nicht von einem einzelnen irrenden Bekenner, der das für sich ist. Es handelt sich von einer Kirche, einer anstaltlichen Bekenner-Gemeinschaft, welche die irrige Lehre öffentlich und ausdrücklich festgesetzt hat, und diese irrige Lehre statt der wahren die Ihrigen kirchlich lehrt, sie also autoritätsmäßig verbreitet und damit Seelen verführt, und die dies in unserem Falle fortwährend thut, der wahren, auch kirchlich bezeugten, Lehre gegenüber, ja die ihre falsche Lehre ausdrücklich wider die wahre und zu deren Unterdrückung seiner Zeit ausgeprägt, die wahre in ihrer wahren schriftgemäßen Fassung mit ausdrücklichen Worten mit dem Fluche belegt hat; und die endlich eben erst, recht um an diesen ihren, sich gleich gebliebenen Charakter laut und nachdrücklich zu erinnern, eine solche falsche, schriftwidrigste, fundamentale Glaubenssätze ernstlichst bedrohende Lehre in dem neuen Marien-Dogma mit aller kirchlichen Feierlichkeit aufgerichtet, versiegelt und heilig geboten hat. Das macht die Sachlage wesentlich anders. „Ein wenig Sauerteig versäuert den ganzen Teig": das ist auch ein h. Schriftwort. Eine von wesentlichen Irrthümern sauerteigartig durchdrungene Lehre, wenn sie von einer Kirche wider das Zeugniß des heil. Geistes festgehalten und fortwährend bekannt wird, macht diese Kirche nicht bloß zu einer irrenden, sondern zu einer widerstrebenden; und wenn sie darum doch noch, in anderen Artikeln und in ihrer irrthümlichen Weise, eine „Bekennerin Christi" bleibt, so ist sie doch zugleich auch immerfort in der Bestreitung Christi begriffen; und wenn daher auch immer noch als ein „Glied am Leibe Christi" anzusehen, doch jedenfalls als ein

übel verstümmeltes und der Gefahr völliger Lostrennung stetig ausgesetztes, lose schwankendes. Das sind Sätze, die wir trotz aller „fortgeschrittenen" Entwickelung festhalten müssen, die aber lange nicht dem entsprechen, das rechtfertigen, ja die dem widersprechen, was das „Volksblatt" von der römischen Kirche schreibt.

Denn damit verträgt sich wohl, daß wir in der römischen Kirche, aber ebenso auch in der griechischen, eine von dem, wenn auch vielfach irrthümlichen, Bekenntniß zu Christo durchdrungene und zusammengehaltene, daher auch immer noch einer gewissen Leitung des heil. Geistes theilhaftige kirchliche Gemeinschaft erblicken, an der wir darum engen und regen Antheil nehmen, der wir auch alles Gute, d. h. vor Allem eine gründliche Buße und Umkehr zur evangelischen Wahrheit, wünschen, mit der wir auch unter dieser Bedingung gern uns wieder vereinigen würden, mit der wir außerdem gern in allem erlaubten Frieden leben möchten, mit der wir aber als Kirche Hand in Hand nicht gehen können. Daß wir sie aber gar als unsere „Mutter" betrachten sollten, die uns gezeugt habe und deren Kinder wir auch in der Trennung noch blieben, oder daß wir sie als den „Ast" und das „andere Bein" ansehen sollten, auf dem wir sitzen und gehen: das widerstrebt uns so gründlich, als wir wissen, daß unsere Kirche in dem Werke der Reformation, trotz der „Mutterkirche" gezeugt ist durch den hl. Geist, und an Christo, ihrem Haupte, ihren Grund und Eckstein hat, auf dem sie beruht, sitzt, geht und steht.

Offenbar reichen wir also lange nicht an die Anschauung des Volksbl., wir befinden uns in einem bestimmten Widerstreit mit demselben. Das Volksblatt geht von anderen Sätzen aus als wir, und wir müssen sehen, von welchen?

Was uns von der römischen Kirche geschieden hat und immerfort noch geschieden erhält, das ist die in wesentlichen Punkten irrthümliche Lehre und damit zusammenhängende falsche Praxis dieser Kirche. Das erkennt auch auf gewisse Weise

das Volksbl. an; daß die römische Kirche eine mit Irrthümern behaftete sei, das wird auch von ihm nicht geleugnet. Aber es theilt die von uns gezogene Schlußfolgerung nicht. Es bleibt also nichts übrig, als es müssen entweder jene Irrthümer von dem Volksbl. für nicht so groß angesehen werden; oder es wird der Lehre überhaupt eine andere Stellung und Bedeutung in und zu der Kirche gegeben, als wir dies gewohnt sind. In Wirklichkeit ist Beides der Fall. Das Volksbl. bemüht sich, wie wir gesehen haben, u. A. die Abweichungen in der Rechtfertigungslehre als ganz geringe darzustellen, und auch sonst der römischen Kirche die möglichste Darreichung der evangelischen Schriftwahrheit zuzusprechen. Und wenn einmal gesagt wird, „die ganze Differenz, wie sie sich theoretisch herausgestellt und befestigt habe, werde nicht für kirchentrennend gehalten, und würde es auch nicht geworden sein, wenn nicht tiefgreifende praktische Streitfragen darüber hergekommen wären": so ist daraus zu schließen, daß auch der andere Punkt sich so verhält, daß dem Volksbl. die Lehre wirklich diese Bedeutung und Stellung in und zu der Kirche nicht hat, die wir ihr geben. Und das muß weiter zusammenhängen und tiefer zurückgreifen; es muß bis in die Anschauung über das Wesen der Kirche selbst hineinreichen. Das Volksblatt muß, schließen wir, einen anderen Kirchenbegriff zu Grunde legen als wir, als das unsere Kirche und Theologie bisher zu thun gewohnt gewesen ist. Fragen wir also noch weiter nach.

Die hierhergehörigen Spuren und Auslassungen sind mancherlei, und wir könnten für unsere weitere Untersuchung beliebig bei der oder jener einsetzen. Wir stellen nach Gutdünken eine an die Spitze. Wenn das Volksblatt die römische Kirche in einer Aeußerung seines Redacteurs, „die Hälfte unseres eigenen Selbst", sodann den „Ast" nennt, auf dem wir sitzen, und hiemit übereinstimmend in einer Erwiderung des „Monatsberichtlers" „die andere Hälfte der wahren Kirche Christi, das andere Bein, ohne welches wir nicht stehen könnten", so brauchen

wir kaum noch die andere Bemerkung des Herausgebers, daß „die kathol. Kirche die geschichtlich gepflanzte, die geschichtliche Kirche als solche sei“, hinzuzunehmen, um der zu Grunde liegenden wirklichen Meinung des Volksbl. bestimmt und deutlich beizukommen. Das Volksbl. betont in dem Begriff der Kirche als ein wesentliches Moment das der Continuität des zusammenhängenden Herkommens, und sieht dies ferner wesentlich vollzogen in der gesellschaftlichen Verfaßtheit der Kirche, weshalb auch der Monatsberichtler auf die bischöfliche Succession einen so entscheidenden Ton legt. Die Kirche ist dem Volksbl. wesentlich Anstalt und anstaltliche Gliederung der Art, daß der Gesammt-Inhalt der Kirche in dieser seiner anstaltlichen Verwirklichung und Ausbildung vom Ursprung an ein für allemal seinen fortgesetzten und fortzusetzenden unabtrennbaren Bestand hat, oder daß das eigentliche Kirchen-Innere (so zu sagen die Kirchen-Seele, der Kirchen-Geist) nur Ein entsprechendes Kirchen-Aeußere (Einen Kirchen-Leib) hat, an den es, als an seine andere Hälfte, wesentlich und natürlich gebunden ist, sowie daß dieser wesentliche Kirchenleib bei der römischen und nicht bei der protestantischen Kirche sich findet. Die römische Kirche ist dem Volksblatt schlechthin die Kirche. Daher allein erscheinen denn auch alle die mehrfach aufgezählten Bezeichnungen der römischen Kirche in ihrem Verhältniß zu uns als die ganz natürlichen, eben so wie es natürlich ist, daß wir nichts Angelegentlicheres zu thun haben, als daß wir für unsere leiblose Seele den ihr angehörigen Leib suchen und in denselben zurückkehren; daß wir dagegen bis dahin, in einem leiblosen provisorischen Zustand verharrend, eine andere Aufgabe nicht haben, als den verlassenen Leib für unsere Rückkehr wieder passend zuzubereiten, oder „fortwährend für die in jener aus Unbußfertigkeit verkannte Wahrheit über die Wege des Heiles zu zeugen und jene mit der Wahrheit wieder zu durchdringen“. Und auch das ferner begreift sich einigermaßen von hier aus, wenn gesagt wird; die protestantische Kirche sei eine Republik, keine Monarchie, es fehle

ihr an Christi actueller Regierung; aber es giebt diese Aeußerung zugleich noch ein weiteres bestimmteres Licht über den Kirchenbegriff des „Volksblattes". Christi actuelles Regiment erscheint an den ursprünglichen traditionellen Kirchenleib unveräußerlich gebunden, ubi ecclesia, ibi Christus. Oder es ist, um es nun schließlich kurz und rund herauszusagen, „der specifisch römische Kirchenbegriff", von dem das Volksbl. ausgeht. Es ist ihm, wie Bellarmin definirt, die Kirche „ein durch Gemeinschaft des christlichen Bekenntnisses und derselbigen Sacramente verbundener Cötus von Menschen, welche sich unter der Leitung gesetzmäßiger Hirten, vorzüglich eines einigen Statthalters Christi, des römischen Papstes, befinden." Dafür und für nichts Geringeres liegen in den angeführten zerstreuten Aeußerungen des Volksbl. die constituirenden Elemente vor: das ist ihre Spitze und ihr Ausgang, mag es auch dem Volksblatte selbst nicht so deutlich vor Augen gestanden, oder mag es sich gern diese letzte Consequenz selbst verborgen haben. Aus einem anderen Kirchenbegriff sind seine vielfachen Aeußerungen nicht zu erklären, auf diesen aber laufen sie alle hinaus. Wir lassen uns für dieses allerdings höchst merkwürdige Ergebniß nur auf Einiges noch ausführlicher ein.

Dazu wäre aber sogleich schon Ein weiteres Wort völlig beweisend. Denn wenn dem wirklich so ist, wenn unsere lutherische Kirche „nichts Anderes ist, als eine aus dem Zusammenhang der abendländischen Kirche herausgedrängte Protestkirche", wenn unser Name „Protestanten" unseren eigentlichen Beruf ausdrückt, mithin an der „abendländischen Kirche" sonst nichts zu tadeln ist, als daß sie diesen unseren Beruf nicht anerkennt und demgemäß ihre Lehre evangelisch gestaltet, daß also an ihr wirklich sonst nichts Anderes zu formiren ist, als dieser eigentlich nicht so bedeutende Punkt allein: so ist sie in allem Uebrigen, wie sie auch einmal ausdrücklich (von Leo) genannt wird, die „rechte" Kirche, die „nur das Unglück hatte, von ihren menschlichen Führern und Trägern nicht sachgemäß geleitet

und getragen zu werden"; und so ist hiernach der rechte Kirchenbegriff kein anderer, als der römische. Und das reicht bis zum Papst hinauf; auch der Papst ist der rechte, der wirkliche „heilige Vater", wie ihn das Volksbl. zu nennen liebt, und für den es daher auch in seiner jetzigen Bedrängniß überall betende Hände emporzuheben wiederholt anempfiehlt, und den es sowohl in der Person des jetzigen Pio nono, als in seiner Stellung überhaupt nicht genug feiern und decoriren kann; die Frage über die Zukunft des Papstthums nennt es geradezu die wichtigste der weltgeschichtlichen Fragen. Wer aber so zum Papstthum steht, der kann einen andern Kirchenbegriff nicht haben, als den römischen; dem ist die Kirche die römische, nur mit der einen (von uns sogleich besonders zu betrachtenden), freilich seltsamen, Beschränkung, daß die Kirche im Augenblik die ganz rechte Lehre nicht in und bei sich, sondern außer sich, in einer ihr bislang beigegebenen bloßen „Protestkirche" habe.

Davon zeugt aber auch schon die Forderung, die an uns gerichtet wird, nur möglichst bald in die „geschichtliche" Kirche und deren „ökumenischen Verband" wieder einzutreten, nur mit der Bedingung, „das in der kathol. Kirche Vorhandene wieder mit der innerlichsten Wahrheit zu durchdringen." Denn hiernach ist Alles, was uns außerdem in und an der römischen Kirche, wie sie im Augenblick ist, entgegentritt, ebenso das gemeinte „Vorhandene", wie dies „Vorhandene" das im Uebrigen ohne Tadel Rechte, die römische Kirche also die Kirche ist.

Nur Ein schon berührtes Bedenken hat dabei freilich das Volksbl. auch. Es fehlt der „geschichtlichen", der „rechten", der „Mutterkirche" an der rechten reinen Lehre: das ist nicht zu leugnen, wenigstens nicht von dem, der noch „mit Fug und Recht" Protestant heißt und heißen will. Und dies Bedenken wiegt, auch nur äußerlich und oberflächlich betrachtet, doch schon so schwer, daß es für den, der in der römischen Kirche die Kirche sieht, offenbar sehr erwünscht sein muß, wenn sich's zeigte, daß es mit der Differenz zwischen römisch-katholischer und evange-

lischer Lehre so schlimm nicht wäre, als dies nach der gewöhnlichen protestantischen Ansicht angenommen wird, und daß das einer genaueren Untersuchung schon werth ist. Diese stelld daher, wie wir bemerkt haben, das Volksblatt mehrfach an Und zwar sogleich und vornehmlich in dem unsererseits immer dafür angesehenen Hauptartikel von der Rechtfertigung. Folgen wir ihm auch hierin ein wenig.

Um die Abweichung der römischen Kirche in diesem Artikel möglichst zu beseitigen oder mindestens so geringfügig als möglich darzustellen, wird darauf hingewiesen, daß die römisch-kath. Rechtfertigungslehre nach ihrer eigenen Auffassung des Begriffes der Rechtfertigung gar nicht die Frage zu beantworten habe: „wie kann der Mensch vor dem Richterstuhl Gottes bestehen?" und dabei bemerkt, „aber auch sie schließe das Vertrauen auf die eigene Gerechtigkeit durch die Schlußworte der sess. VI. des Trid. aus", und endlich noch, unter Anführung der Bezeichnung der fides als humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis, gefragt: ob es ein volleres Bekenntniß zu der Rechtfertigung allein aus dem Glauben geben könne?', womit denn wirklich, wäre es so, die ganze Differenz schönstens applanirt erschiene und auch für die Redaction*) wenigstens wirklich so weit geebnet dasteht, daß sich „nur die röm. Kirche im Ganzen zu dem vollen Zöllnergefühl eines nur aus Gnade seligen Sünders und der keine andere Heiligung kenne, als die ihm täglich die Gnade zurechne, ohne Rückhalt nicht verstehen möge"; also „im Ganzen" bis auf den kleinen „Rückhalt" eine wirkliche Kleinigkeit, die wohl nur den „gewöhnlichen protestan-

*) Wie Prof. Leo diesen Punkt im Volksbl behandelt, darüber wollen wir eine katholische Stimme hören. J. E. Jörg, Geschichte des Protestantismus I. S. 333 sagt: „Freilich äußerte sich Herr Leo gleich darauf dergestalt über das sola fide, daß es dem Pastor Krummacher zu Duisburg leicht wurde, ihm haarscharf nachzuweisen, wie er dabei die ächt-katholische Rechtfertigungslehre im Sinne habe, die specifisch-protestantische dagegen selber im Geringsten nicht verstehe."

tischen, meist auf Unkenntniß und Verkennung beruhenden Begriffen von der kathol. Lehre“ als etwas Mehres und Größeres erscheinen kann. So etwa ist offenbar die Meinung des Volksblattes. Ob wir nun dieser einen für das Volksbl. vollgiltigen Gewährsmann, einen von ihm dafür gehaltenen Kenner des katholischen Dogma in seinem Unterschied von dem evangelischen entgegenstellen, wenn wir Chemnitz citiren, wissen wir nicht; aber gleichwohl müssen wir ihn einführen.

Derselbe sagt: „Non enim de vocabulis tantum, sed praecipue de rebus ipsis dissensio et certamen est in articulo justificationis. Haec enim est principalis quaestio, hic status, hoc *κρινόμενον*, quod scilicet id sit, propter quod Deus hominem peccatorem in gratiam recipiat, quid judicio Dei opponi debeat et possit, ne juxta rigidam legis sententiam damnemur, quid fides apprehendere et adferre, quo niti debeat, quando vult cum Deo agere, at accipiat remissionem peccatorum, quid interveniat, propter quod Deus peccatori, qui commeritus est iram et aeternam damnationem, reddatur placatus et propitius, quid conscientia statuere debeat, illud esse, propter quod donetur nobis adoptio, in quo tuto collocari possit fiducia, ut acceptemur ad vitam aeternam etc. An illud sit satisfactio, obedientia et meritum filii Dei mediatoris; an vero inchoata in nobis novitas, dilectio et reliquae virtutes in nobis. Hic est status ille controversiae qui tam studiose et insidiose in Decretis Trident. occultatur, quem pluribus verbis ideo simplicius aliquanto explicare volui, id videat Lector non *Λογομαχίαν* esse, sed rem gravissimam, et conscientiis unice necessariam, quae in loco in controversia posita est.“ Chemnitz, der sich die Mühe nicht hat verdrießen, der sich's hat sauer werden lassen, die eingehendsten Studien zu machen und ein sehr umfangreiches Buch über die Differenzlehren zu schreiben, hat also diesen Punkt anders angesehen, und es sollte, denken wir, schon von vornherein kaum für Jemanden schwer sein, zu entscheiden, bei wem sich in diesem Punkte die größere Zuverlässigkeit befindet, ob

bei der bekannten modernen tendenziösen Flüchtigkeit und Glaubens-Unsicherheit, oder bei der in ernstem strengen Glauben stehenden, allen hierher gehörigen Fragen bis auf den letzten Grund nachgehenden kirchlichen Treue; aber es ist auch sonst leicht, herauszufinden, wie nun dennoch das Volksblatt dazu kommen kann, die ganze Differenz als eine im Grunde so geringfügige hinzustellen. Denn man erwäge nur: wenn auch das Tridentinum mit der justificatio wirklich einen anderen Sinn verbunden und Momente mit aufgenommen hat, die nach evangel. Verständniß und Sprachgebrauch davon zu scheiden sind, so hat es sich nicht bloß einer übelen Vermengung schuldig gemacht, sondern es bleibt ihr dabei doch immer noch die ausgeschiedene Frage zu beantworten: wodurch denn letztlich der Sünder vor dem gerechten Gott bestehen solle? Und diese Frage nach römischer Lehre zu beantworten, reicht wahrlich die Beziehung auf eine bloß obenhin und nebenbei redende Schluß-Aeußerung der sessio VI. nicht aus, die ohnehin nur besagt: absit tamen, ut Christianus homo in se ipso vel confidat vel glorietur, et non in Domino, bei der es also ebenso wesentlich auf die nähere Auslegung und Ausführung ankommt, wie bei der anderen, welche besagt, nihil eorum, quae justificationem praecedunt, sive fides, sive opera ipsam justificationis gratiam promeretur; ebenso wenig als die Beziehung ausreicht auf die Aeußerung von dem „Glauben, als dem Anfang des Heiles, dem Fundament und der Wurzel aller Rechtfertigung". Denn alle diese Aeußerungen zeigen sich bei genauer Betrachtung als betrüglich. Der kathol. Christ wird wohl geheißen, nicht auf sich, sondern auf den Herrn zu vertrauen, aber auf diesen letzteren doch nur, sofern er dem, durch die erforderliche Präparation dazu fähig und würdig Gewordenen die Gnade eingießt und eingießen muß, und der Glaube erhält jene Bezeichnungen nur insofern, als er in der Weise der historischen Kenntniß und des bloßen Beifalls jene verdienstliche Präparation einleitet, und wenn endlich von der, durch nichts Vorausgegangenes verdienten „Rechtfertigungs-

Gnade“ die Rede ist, so wird darunter nichts Anderes verstanden, als habitus ille charitatis, propter quam coram tribunali Dei justi pronuntiemur ad vitam aeternam, also etwas völlig Anderes, als was nach der Schrift und evangelischem Sprachgebrauch Rechtfertigung zu nennen ist, wie das Alles Chemnitz sorgfältig und urkundlich nachweist.*) Kann es also, fragen wir, ein weniger volles, vielmehr ein verdeckteres und ausgeleerteres, ja gegentheiligeres Bekenntniß zu der „Rechtfertigung allein aus dem Glauben“ geben, als dieses? Und ist es wirklich nur die thatsächliche „Erfahrung,“ in der katholischer Seits ein Widerspruch gegen die wahre Lehre von der Rechtfertigung Einem entgegentritt? Ist es nicht vielmehr die ausgesprochene Lehre des Tridentinum selber, die der schriftmäßigen Rechtfertigungs-Lehre stracks in's Angesicht schlägt, und aus der wir nur noch an can. XII. der sess. VI. erinnern, welcher heißt: si quis dixerit, fidem justificantem nihil aliud esse, quam fiduciam divinae misericordiae, peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam solam esse, qua justificamur, anathema sit? Ist also wirklich in diesem allerwichtigsten Artikel die Differenz so gering und unbedeutend als das „Volksblatt“ sie gern hinstellen möchte?

Aber das V.-Bl. geht, wie wir gesehen haben, noch weiter, um die Abweichung der römischen Kirche von der wahren Schriftlehre als bloße „spitze dogmatische Unterschiede“ zu verdecken und möglichst auszuheilen. Es soll nicht der „Kern und

*) Chemnitz sagt (P. I. p. 287 der Frankf. Ausg. v. 1615): Fidem intelligi volunt: 1. historicam notitiam et nudum assensum, ita ut negent esse fiduciam divinae misericordiae peccata remittentis propter Christum. 2. Fingunt, gratiam div. tantum movere et excitare lib. arbitrium, quod deinde ex naturalibus suis viribus possit illa praeparatoria inchoare et praestare. 3. In illis praeparationibus constituunt aliquod meritum et aliquam dignitatem, cujus intuitu justificemur. Fidem enim dicunt debere statuere, quando homo facit, quod in se est, tunc Deum necessitari ad infundendam gratiam. 4. Quod proprium est fidei, apprehendere scil Christum ad justitiam et salutem, illud tribuunt nostrae caritati.

Inhalt," es soll nur die „Methode und Art der Aneignung" des Glaubens sein, die uns von der röm. Kirche scheidet. Recht verstanden läge also hiernach die ganze unheilvolle Differenz nirgends anders, als bloß innerhalb menschlicher Eigenart. Nicht eigentlich, daß die Römisch-Katholischen einen falschen Glauben, unreine, von der Schriftwahrheit abweichende Lehre hätten, daß wir dagegen im Besitze der reinen und lauteren Lehre seien, nicht eigentlich das wäre, was wir ihnen entgegenzuhalten und weshalb wir von ihnen getrennt zu bleiben hätten, sondern lediglich, daß wir mit dem beiderseits wesentlich gleichen Glaubensinhalt subjectiv besser und entsprechender zu verfahren wüßten, daß wir so zu sagen Glaubens-praktischer wären, als jene, wäre das uns Auszeichnende und zugleich von jenen geschieden Erhaltende: also im Grunde ein Minimum, zugleich etwas so Flüssiges, leicht Mittheilbares, daß es wirklich, wäre es so, schon morgen zu der gewünschten Vereinigung, zu der heiß ersehnten Rückkehr in den Schooß der „geschichtlichen Mutterkirche" kommen müßte, und daß man eigentlich nicht weiß, warum es noch nicht dazu gekommen ist. Jedenfalls ist hiermit, mit dieser ganzen Auffassung der Lehr-Differenzen zwischen uns und der römisch-katholischen Kirche, wenn auch das „Volksblatt nicht ganz so weit gehen sollte, als sein „Monatsberichtler" es thut, wo nicht völlig dem ganzen Werk der Reformation, doch jedenfalls der daraus hervorgegangenen Kirchentrennung die tiefere Berechtigung abgesprochen und somit die Entstehung unserer, aus dem Verband der abendländischen Kirche ausgeschiedenen lutherischen Kirche mit einem schreienden Makel belastet. Aber das V.-Bl. scheut sich nicht, dies auch sonst bestimmt genug auszusprechen.

Denn, um hier auf die beifällige Anzeige und das ausführliche Referat des Vorreiter'schen Buches, das es bekanntlich unternommen, D. M. Luther einer unlauteren Abweichung von der ihm vorgezeichneten Bahn und somit unsere Kirche eines unreinen Ursprungs zu bezüchtigen, nur flüchtig hinzu-

deuten, so hatte der Herausgeber schon im J. 1852 Nr. 4 geschrieben, daß, indem „Luther's gewaltige, wie ein schneidendes Schwert blank geschliffene persönliche Erfahrung den gordischen Knoten der soteriologischen Frage mit Einem Streiche entzwei gehauen, er dabei zugleich aber, indem der Arm des Mannes, der es schwang, etwas zu weit ausgeholt, das Band der Kirche mit zerschnitten habe," also bekannt und verklagt, daß Luther des Guten recht eigentlich zu viel gethan habe, zu weit gegangen sei: eine Aeußerung, die sich dann so ziemlich in einer andern von Prof. Leo wiederholt, der auch von einer „trotzigen Stellung" weiß, in welche Luther in der Hitze des Kampfes sich habe „drängen" lassen, und so fordert (in Nr. 33 v. 1861) ein „junger Geistlicher" auf, „von protestantischer Seite speciell Buße über die beim Werk der Kirchentrennung auch diesseits begangenen Sünden zu thun." Aber das ist ja auch wirklich nur die nothwendige Folge einer Anschauung von der römischen Kirche, wie die, der wir begegnet sind, im Bund mit der eigenthümlichen Vorstellung von der Lehr-Differenz zwischen den beiden Kirchen, die wir so eben besprochen haben. Wer die römische Kirche noch immer, wie geschieht, für die Kirche, für die allein „geschichtliche und richtige" hält, und wer in ihrer Lehre so wenig eigenthümliche Irrthümer findet, wem Beides in dem Lichte erscheint, welches das V.-Bl. darüber zu verbreiten beflissen ist: der kann einen vollgültigen Grund zu einer Lostrennung von der römischen Kirche nicht finden, und der muß zuletzt auch so weit gehen, als die „Kreuzzeitung" das gethan, und der Lutherischen Kirchen-Bildung, wenn auch „unter richtiger Abwägung des Unrechts auf beiden Seiten," den Vorwurf der Versündigung wider das vierte Gebot machen (Nr. 281, J. 1860). Das allerletzte Ende ist aber dann freilich auch nicht gar weit. Unter allen Umständen ist hiermit die lutherische Kirche auf die Arme-Sünderbank gesetzt, auf der sie sich schlecht genug ausnimmt und auf Erlösung von Seiten der „Mutterkirche" lange wird

warten können. Denn macht diese, wie vorliegt, noch schlechte Miene, den Forderungen des Halle'schen Volksblattes gemäß Buße zu thun und ihren unevangelischen Sauerteig auszufegen, oder sich „mit der Wahrheit wieder durchdringen zu lassen"*), so mag es ihr dagegen um so besser gefallen, sich ob ihres neueren „Aufschwungs" bis in ihre höchste Spitze hinauf so beräuchern zu lassen, wie dies das Volksblatt thut. Und auch darauf müssen wir noch einen kurzen prüfenden Blick werfen. Vielleicht kommen wir hier auch, irren wir nicht ganz, dem Sitze und der Quelle dieser ganzen römischen Eingenommenheit ein wenig näher auf die Spur.

Daß die römische Kirche in den letzten Jahrzehnten, namentlich in Deutschland, einen gewissen in die Augen fallenden Aufschwung genommen, und daß sie es hierin den evangelischen Kirchen zuvorgethan, das ist eine Thatsache, die man weder leugnen kann, noch zu leugnen braucht, die auch wir willig und in mancher Beziehung zu unserer rechten Beschämung anerkennen. Aber in dieser Anerkennung wird man doch evangelisches Maaß halten, den Aufschwung auch auf das Merkmal innerer Wahrheit und Lauterkeit ansehen müssen. Ob nun hiernach in dem V.-Bl. verfahren worden, das können die Leser zum Theil schon aus den wenigen Proben, die wir gegeben, ersehen haben, das Meiste haben wir nicht mitgetheilt. Und doch hätte es einer solchen evangelischen Richtung des Blickes auch dann, und dann ganz besonders bedurft, wenn, wie das V.-Bl. versichert, diese ganze Betrachtung uns zur Lehre und Anreizung dienen sollte. Denn die unwahre Uebertreibung belehrt nicht, sie reizt nur auf ärgerliche Weise. Daß aber und wie das V.-Bl. übertrieben, darauf wollen wir nur

*) Wir wollen hier nur an die, von dem V.-Bl., wie es scheint, vergessenen, noch gar nicht so alten Hirscher'schen Händel erinnern, bei denen ein klein wenig evangelischer Sauerteig Miene machte, in die römische Kirche einzudringen, aber wie? zurückgewiesen worden ist. (Vgl. Ev. K. Z. 1850, Nr. 30. 43. 51.)



an der Person und Handlungsweise des Papstes Pius IX. näher aufmerksam machen. Denn wollte man diese letztere auch in der jüngsten Gegenwart so erhaben finden, als dies insbesondere der „Monatsberichtler" thut*), so dürfte man darüber und dabei doch auch nicht ganz Pio nono von a. 1848 vergessen. Damals aber stand er anders zu eben derselben Bewegung, zu demselben Zeitgeist, dem er jetzt seine Verurtheilung entgegen schleudert. Damals ist es, wie in den oben erwähnten „Zeitbetrachtungen" in der Ev. K. Z. dargethan ist, vielmehr „sein Wohlgefallen gewesen, sich von den Schwingen des Zeitgeistes tragen zu lassen, ja damals hat er den Zeitgeist als solchen sich wollen unterthänig machen, um auf seinen Wogen das Schifflein der Kirche wieder ganz flott zu steuern." Wir dürfen hiefür nur an die Note seines außerordentlichen Gesandten Luquet an die Schweizer Regierung erinnern, welche die Histor. polit. Blätter damals selbst ein „Io Evoe der Revolution" zu nennen nicht umhin konnten; und die Pius in dieser Maaßlosigkeit zwar natürlich selbst desavouiren mußte, aber ohne daß deshalb Jemand glauben wird, sie sei ganz ohne seine Inspiration so ausgefallen. Und wenn man ein Wort aus seinem eigenen Munde aus jener Zeit hören will, so leistet hiefür das Manifest hinlänglich aufklärenden Dienst, das er am 1. Mai 1848 erließ und worin er davon sprach, „dieses Gefühl habe einen Theil Italiens, der nach Befreiung geschmachtet, zum Aufstand getrieben — — — —; er aber gebe zu, nicht im Stande zu sein, dem Eifer Einhalt zu thun, der einen Theil seiner Unterthanen mit demselben Geist der Nationalität, wie die anderen Italiener, beseelt" (d. h. er hatte am 25. März die crociati und ihre Waffen ausdrücklich gesegnet). Und in einem in der

*) — — an den also auch (das wollen wir nur hier unten als ein kleines Merkzeichen berühren) das Compliment gerichtet ist, welches Card. Antonelli abstattet, wenn er (wider Lagerronière) von der „Festigkeit und edlen Uneigennützigkeit des Papstes spricht, die sogar bei Irrgläubigen Bewunderung erregt habe."

franz. Presse erschienenen Brief hatte er noch deutlicher gesagt: „Was Italien betrifft, so habe ich mich nicht bloß seinem Kampfe für die Unabhängigkeit nicht widersetzt, sondern ich billige ihn als Italiener und als Fürst.“ Und in einem Schreiben an den Kaiser von Oestreich (3. Mai) ermahnt er diesen, „seine Waffen von einem Kriege zurückzuziehen, der, ohne die Gemüther der Lombarden und Venetianer seiner Herrschaft wieder erobern zu können, jene furchtbare Reihe von Unglück mit sich ziehe, das den Krieg gewöhnlich begleite.“ Daß er also wußte, worauf die ganze damalige Bewegung hinausging, ist schon hieraus klar, und was etwa an Deutlichkeit noch fehlte, sprach der bekannte Demagoge Gioberti öffentlich aus. „Einheit ist das Ziel. — — Rom muß sie weihen. Das Italische Reich und die Italische Union werden dem heiligen Stuhl die zeitliche Herrschaft sichern, deren er bedarf. Dann aber wird die Auferstehung Italiens überall den katholischen Glauben zur Blüthe erheben.“ Daß jene Bewegung sehr bald eine andere als die gewünschte und vermuthete Wendung nahm, daß der Papst sich verrechnet, und daß er, weil dies geschehen, weil er selbst darüber aus Rom hatte weichen und auswärts Zuflucht suchen müssen, nachher als ein gescheidter Mann der ganzen Bewegung nun besser auf den Grund sah und ihre unausweichliche Verderblichkeit auch für sein Recht und seine Herrschaft erkannte, und daß er nun auch heute, nach dieser Erfahrung, und im Blick auf den Raub, den man nun noch offener an ihm zu begehen sich anschickt, dieser sich aus aller Macht zu erwehren sucht, und endlich weil ihm ein anderes Mittel hiezu nicht bleibt, sich seines verdammenden Wortes bedient: das ist so wenig etwas Besonderes, daß ein nüchternes und richtiges Auge darin nur die einfache Nothwehr, nur die Aeußerung des natürlichen Triebes der Selbsterhaltung eines mit den Geboten der christlichen Moral wohl vertrauten Mannes erkennt. Wer mehr thut, der thut es auf falsche Rechnung, der kann es nur thun, weil sein Auge von irgend einer fremdartigen

und nebensächlichen Reflexion übel geblendet ist. Daß aber eine solche vorhanden ist, darauf leiten uns für den eben abgehandelten besonderen Punkt, wie für diese ganze Materie, vorliegende Aeußerungen des V.-Bl's. Hören wir zuerst den Herausgeber selbst in einem Worte, das wir noch nicht ausgeschrieben haben: „Aber das ist, heißt es in dem Neujahrs-Artikel von 1852, Nr. 3, der Werth fest erhaltener Verfassungen und Ueberlieferungen, daß, wo und wann der Geist wieder erwacht, er alsbald eine Gestalt findet, die er nur zu erfüllen braucht, und dadurch solchen Zuständen den Vorsprung abgewinnt, in denen erst jedes neue Erwachen mühsam daran arbeiten muß, den erdrückenden Staub und Schutt zerstörter Behausungen fortzuschaffen und demnächst, will's Gott, sie erst am Fundament neu wieder aufzuführen. — — Aber nicht allein das: auch in den Zeiten des Verfalles selbst erhält eine feste Form, eine feste Organisation und Tradition unendlich viel inneres Gutes." Es ist ohne Zweifel die kirchliche Ordnung und Organisation der römischen Kirche, auf welche die Augen des Volksblattschreibers vornehmlich gerichtet sind, und die ihm in einem so anziehenden und erhabenen Lichte erscheinen, denen er, wie wir soeben gehört, so „unendlich viel inneres Gutes" beimißt, daß ihm der nüchterne Blick und das wirkliche Innere der römischen Kirche darüber verdunkelt wird. Bei seinem Genossen, dem Monatsberichtler, gesellt sich aber hiezu noch ein Weiteres, hiemit nahe Verwandtes. Das ist eine überschwängliche Anschauung des Rechtes als solchen, oder der geschichtlichen Fortgesetztheit einmal gegebener Zustände und Ordnung, die so weit geht, daß auch die mit hereinverwickelte Wahrheits-Verletzung nicht mehr in volle und ganze Rechnung kommt, daß das Recht der Wahrheit wie vorgeordnet erscheint. Wir verweisen hiefür nur auf die „betenden Hände," die auch wir für Pio nono und sein Recht mit solcher Emphase aufzuheben aufgefordert werden, als ob dies heute vor allen Anderen das Nöthigste wäre. Nur hiemit aber, fahren wir nun fort, mit

diesem voreingenommenen Blicke der beiden Hauptredner im Volksblatte kann es zusammenhängen, wenn das letztere in seiner lobpreisenden Erhebung des jetzigen Aufschwunges der röm. Kirche gewisse Dinge nicht, und Dinge anders sieht, als sie sich doch in Wirklichkeit verhalten. Dafür wollen nicht wir, dafür wollen wir nur an ein paar Beispielen eine Autorität eintreten lassen, der Niemand ultraprotestantische Neigungen wird vorwerfen dürfen. Während einmal, wie wir gehört, das V.-Bl. uns Evangelischen die angreifenden nennt, sagt das Vorwort der Ev. K. Z. v. 1853 (S. 48): „Wie die Streit- und Eroberungssucht jetzt die kath. K. vom Kopf bis zur Zehe durchdringt, das zeigen in einem einzelnen Beispiele, dergleichen sie jetzt in Schlesien zu Hunderten vorkommen, die eben erschienenen Gedenkblätter zur Erinnerung an das Jubiläum der Evang. Kirche zu Hertwigswaldau" u. s. w. — Während sich das V.-Bl. über den Einheitstrieb der röm. Kirche, ihre Consolidirung dem Staate gegenüber, ihre Missionen u. s. w. nur günstig äußert, sagt jenes Vorwort (S. 41): „Auch im verflossenen Jahre (also gerade im J. 1852) hat es sich gezeigt, daß die kath. K. mehr und mehr in die Schaale geht, daß sie ihre Kraft mehr und mehr darauf concentrirt, einen gewaltigen und imponirenden Kirchenstaat zu bilden, die Zügel der Einheit immer straffer anzuziehen, dem Staate jeden Einfluß auf ihre Angelegenheiten abzuschneiden, jedes wirkliche oder scheinbare Recht auf's Aeußerste zu vertheidigen. Auch die Missionen scheinen weniger aus barmherziger Sünderliebe hervorzugehen, aus dem Triebe, um sein selbst willen das Verlorene zu suchen, als vielmehr aus dem Drange, die Einheit der kath. K. und die Schlagfertigkeit gegen ihre Gegner zu fördern." Während das V.-Bl. hier und da fast nur anerkennende Bemerkungen und Notizen über den Jesuiten-Orden hat, die schlimmen aber bereitwillig von Katholiken corrigiren zu lassen so „unparteiisch" ist (was wir nicht besonders ausgehoben haben), schreibt jenes Vorwort: „Wäre es anders, warum wären denn die Missionen

so ausschließlich in den Händen der Jesuiten, des Ordens, für den es charakteristisch ist, nur die Macht und Einheit der Kirche als Zweck, alles Andere aber, Den, der uns geliebt hat und gewaschen von unseren Sünden mit seinem Blute mit eingeschlossen, nur als Mittel zum Zwecke zu betrachten und — — (S. 46) diese Richtung der kath. K. gipfelt in den Jesuiten-Orden. Es ist recht eigentlich Lehre dieses Ordens, daß der Staat der Kirche, der Fürst dem Papst geopfert werden muß, und nie wird ein Evang. Fürst auf Treue, Liebe, Hingebung von diesem Orden rechnen können, nie wird der Geist der Unzufriedenheit unter den kathol. Unterthanen eines solchen Fürsten aufhören, welche unter der geistlichen Herrschaft der Jesuiten stehen." — — — (S. 43) „Der Haß gegen den evang. Glauben, das Bestreben, durch alle Mittel, auch die der List und Gewalt, ihn auszurotten, das Abbrechen jeder Brücke, die Leugnung jeder Gemeinschaft zwischen den beiden Confessionen gehört recht eigentlich zur Seele des Jesuiten-Ordens" u. s. w. Das sind, wie man sieht, in denselben Dingen gerade auseinandergehende Anschauungen und Auffassungen, bei denen wohl schwerlich Jemand unter uns im Zweifel sein wird, wo das Wahre und Richtige sich findet, die aber in solcher Verschiedenheit offenbar nur da möglich sind, wo um einer sonstigen Voraussetzung willen das Interesse, die Neigung und Grundanschauung verschiedene und von einander abweichende sind. Wohin aber der Blick und die Vorliebe des V.-Bl's. neigt, das haben wir zur Genüge gesehen. Stellt es sich auch im Punkt der Lehre auf die evangelische Seite, so scheint das doch nur darum, nur in der Hoffnung der Fall zu sein, um von diesem Besitzthume aus und mit demselben der römischen Kirche auch noch das zu geben, was allein ihr fehlt, um als die Kirche, welche sie an sich schon ist, auch uns, den Evangelischen, wieder ganz zu erscheinen. Denn auch nur auf und aus diesem Grunde, nur in dieser Aussicht, wie ausdrücklich einmal versichert wird, läßt sich das V.-Bl. einstweilen an

der höchst unvollkommenen Gegenwart der evangelischen Kirche genügen. Aber doch auch nur wieder, indem es zugleich jetzt schon beflissen ist, von dem in der röm. Kirche „Vorhandenen" soviel als möglich in das Provisorium der evangelischen herüberzunehmen. —

Wir dürfen nach dem Obigen wohl sagen: es ist nicht der Geist unserer evangelisch-lutherischen Kirche, sondern ein demselben geradezu entgegengesetzter, nämlich der Geist der römischen Kirche, der Feindin unserer Kirche, der Alles im „Volksblatt" durchdringt und bestimmt. Die „Kirche" spricht es uns auf Grund seines romanisirenden Kirchenbegriffs geradezu ab, und offen heißt es uns dieselbe in der römischen Kirche ehren, lieben und suchen. Zwar in Betreff der Lehre geht es nicht in so offener Weise heraus, ist auch sein Standpunkt nicht ein so fertiger. Es hält da einen Vorzug auf unserer Seite fest, der nach seinem Plane von der römischen Kirche angeeignet werden soll und muß. Aber doch bricht es auch in dieser Beziehung den festen Grund und Halt unserer Kirche der römischen gegenüber, und gerade in der Stellung des „Volksblatts" zur „Lehre" tritt uns der eigentliche Sitz der Krankheit entgegen, durch die Alles verderbt wird, der eigentliche Sitz und Kern ihres ganzen romanisirenden Wesens.

Wir haben gesehen, wie das „Volksblatt" bestrebt ist, die Bedeutung der Differenzen in der Lehre, die uns von der falschen Kirche Roms scheiden, so viel wie möglich gering erscheinen zu lassen. Es ist oben ausgeführt, wie dabei die evangelische Rechtfertigungslehre, und damit die eigentliche Seele und Kraft der evangelischen Lehre, in's Unsichere gestellt und verdunkelt wird, um unter der so vermittelst Möhler'scher Kunstgriffe angerichteten Trübung mit einigem Scheine für die Einfältigen, die wesentliche Wahrheit dieser Lehre auch der römischen Kirche, den tridentiner Beschlüssen, vindiciren zu können. Eine solche Alles in ein unbestimmtes Grau auflösende Lehrverwaschenheit ist nur möglich, weil das „Volks-

blatt" überhaupt die Bedeutung der rechten Lehre für den Glauben und das im Glauben ruhende Christenleben nicht kennt; sondern vielmehr der „Lehre" sehr gleichgültig gegenübersteht, trotzdem, daß es sich als ein für das Lutherische interessirtes Blatt der lutherischen Kirche aufdrängen möchte. Das „Volksblatt" schließt sich ganz dem leider auch in expressiv-kirchlichen, aber ebendeshalb pseudo-kirchlichen Kreisen so weitverbreiteten falsch pietistischen Zuge an, indem es Lehre und Leben auseinanderreißt, Lehre und Leben in eine beides verderbende Contraposition zu einander stellt, dem „Leben" eine falsche Selbständigkeit gegenüber der „Lehre," d. h. aber in Wahrheit gegenüber der rechten Bestimmtheit des Glaubens zutheilt, und nun die „Lehre" für das „Leben" vergleichgültigt. Wollte doch das „Volksblatt," das sich so herbe zu Gericht gesetzt hat über die „modernen" Sünden in Staat und Kirche, einmal über sich selber Gericht halten, und erkennen, wie es mit seinem falsch pietistischen Zuge so ganz durchflossen ist von der Sünde der modernen Gläubigkeit, von derselben modernen Hauptkrankheit, welche zugleich die eigentliche Wurzel des „Unionismus" ist, so daß man sich den heftigen Kampf des „Volksblatts" gegen den „Unionismus" nur daraus erklären kann, daß sich in demselben der ihm selbst eigene Grundschaden mit liberalistischen Verfassungsgedanken statt mit dem romanisirenden Kirchenideale verbunden hat, von dem das „Volksblatt" bethört ist.

Wie es aber immer der Fall ist, daß die Gleichgültigkeit gegen die Lehre nur die Maske für die falsche Lehre eines ungesunden „Lebens" ist, so zeigt es sich auch beim „Volksblatte." Und zwar recht offen liegt es da zum warnenden Exempel vor. Es ist in dieser Beziehung von Interesse darauf zu achten, welches die Stücke sind, die das „Volksblatt" schon jetzt von dem in der römischen Kirche „Vorhandenen" in unsre Kirche verpflanzen möchte. Seine Wünsche richten sich nämlich vor Allem auf den Mariencultus und den Cölibat. Gerade bei der Empfehlung des Mariencultus zur Aufnahme in

den evangelischen Gottesdienst findet das „Volksblatt“ es passend, zu bemerken, daß das Evangelium keine „bloße Lehre,“ sondern eine „göttliche Lebenskraft“ ist. Es fordert: „Wie in der Predigt die Person der Jungfrau Maria im Kranze der Heiligen Gottes wieder mehr zu Ehren gebracht werden sollte, so müßte dieselbe auch in unsern Gottesdiensten überhaupt eine hervorragendere Stellung einnehmen.“ Was den Cölibat betrifft, so beschränkt sich das „Volksblatt“ zunächst auf den Wunsch, daß nur erst die höhere Geistlichkeit „herkömmlich“ aus den Ehelosen genommen werden möchte. Das „Volksblatt“ versteht es, für die Dummen die Uebergänge recht annehmlich zu bewerkstelligen. Es steht davon ab, wie Gregor VII. gleich allen nun einmal verheiratheten Pastoren die Frauen zu nehmen, und fordert den Cölibat nicht als unbedingtes Gesetz, sondern nur als zu machendes „Herkommen.“ Und warum sollte sich selbst Rom nicht auch heute noch auf ein solches Arrangement wegen des Cölibats einlassen, das es ja bekanntlich schon oft angeboten hat und durch das ja im Grunde auf's Allerbeste der Zweck erreicht würde, das eheliche Leben der „niederen“ Geistlichkeit als eine bloße Concession für einen „niedrigeren“ Grad der Frömmigkeit und subjectiven Heiligkeit darzulegen? Daß doch das „Volksblatt,“ dem sich die evangelische Lehre von der Gerechtigkeit des Menschen vor Gott und ihr Unterschied von der römischen Justificationslehre verdunkelt hat, gerade nach den „Heiligen“ und nach der cölibatärischen Heiligkeit des Klerus hat greifen müssen, also gerade nach den Stücken, in denen sich der Werkgerechtigkeitsstandpunkt der römischen Kirche auf's Gröbste ausgedrückt hat, um so für Jedert, dessen Auge noch nicht ganz von dem modernen Heiligkeitsschwindel umflort ist, außer allen Zweifel zu stellen, daß die „göttliche Lebenskraft,“ die das Volksblatt der „bloßen Lehre“ entgegensetzt, nicht in der Kraft Gottes besteht, die er durch Sein lauter gepredigtes Wort übt, sondern in der subjectiven Heiligkeit der in den Heiligen Gottes, in der Person

der Jungfrau Maria im Kranze der Heiligen Gottes, sich selbst anbetenden Frommen. Wie weit muß es mit der gläubigen Kirchlichkeit bei uns gekommen sein, daß ein Blatt derselben solche Dinge bieten und doch so weit verbreitet sein kann! —

Es versteht sich von selbst, daß der, welcher so, die römische Personenheiligkeit im Herzen, zur „Lehre,“ d. h. zum Glauben steht, natürlich die Herrlichkeit unserer Kirche, als der Kirche, die sich allein und unbedingt in ungemischtem Glauben auf die lautere Predigt des Evangeliums und auf die rechte Verwaltung der Sacramente, und damit auf die Kraft des lebendigen Gottes in Wort und Sacrament stellt, nicht zu sehen und zu erkennen vermag. Einem solchen muß unsere Kirche nothwendig äußerst schwach erscheinen, denn eben ihre Herrlichkeit und Stärke besteht darin, daß alles Andere darin gegen das Thun Gottes durch Wort und Sacrament schwach ist und schwach sein soll, und dagegen muß ihm die Kirche der römischen Bischöfe zu einem Riesen vor den Augen werden, denn allerdings diese Kirche hat, oder giebt wenigstens vor zu haben, was solche Augen als Stärke und Kraft der Kirche suchen. Wer so, wie das „Volksblatt,“ zur „Lehre,“ d. h. zum evangelischen Glauben unserer Kirche steht, der hat natürlich kein Verständniß für die Bedeutung und die Macht, welche die lautere Predigt, und somit die dieselbe kirchlich sicherstellende reine Lehre der Kirche, auch ohne Papst und „succedirende“ Bischöfe hat, der hat also auch kein Verständniß für die Verfassung und für die Ordnungen unserer Kirche, deren Sinn ja vor Allem darauf geht, daß durch sie die lautere Predigt und rechte Sacramentsverwaltung in der Kirche erhalten werde, und mit dem Verständniß der Verfassung und der Ordnungen unserer Kirche muß einem Solchen wie die Liebe für dieselben auch in ihrem Verfall so auch die Einsicht in die rechten Wege zu ihrer Erneuerung in der Gegenwart fehlen. Es ist mit solchen Leuten auch gar nicht zu debattiren. Ihre Augen sind erfüllt von ihren Träumen, und die Dinge,

wie sie wirklich sind, vermögen sie daher gar nicht mehr zu sehen. So, um nur ein Beispiel anzuführen, höhnen sie stets mit sichersten Worten über die Elendigkeit unserer an die Staatsgewalt verkauften Kirche, und daß die römische Kirche von der Gnade der Staatsgewalten lebt, vermögen sie nicht zu erkennen, selbst gegenwärtig nicht.

So sehr steht dem „Volksblatt" ein falsches Bild der „Kirche" vor Augen, daß es bei uns gar keine „Kirche" mehr zu sehen vermag. In der That, das „Volksblatt" spricht uns die „Kirche" gänzlich ab, und behandelt unsere lutherische Kirche nicht anders, als ein wüstes Freithum, als ein offenes Stück Weinberg, an dem, außer dem unverwüstlich guten Boden, alles Uebrige der beliebigen Behandlung unterliegt. Die Thatsachen sind bereits vollständig genug an uns vorübergegangen. Es bleibt nur übrig, daß wir sie des größeren Eindrucks wegen noch einmal kurz zusammenfassen. Es sind diese:

Was man bisher mit dem Namen der lutherischen Kirche zu bezeichnen gewohnt gewesen, ist jedenfalls ein Bestand von nur provisorischer Bedeutung, ein gewisser kirchlicher Bruchtheil, etwas voreilig durch Luther's zu weit ausgreifende Hand aus dem Verband der abendländischen Kirche hinausgedrängt, und an dieser daher immer noch die eigentlich kirchliche Ergänzung ihrer sonst ganz unvollständigen und verstümmelten Existenz habend. Denn es fehlt ihr eigentlich, wie an dem sichtbaren, so auch an dem unsichtbaren monarchischen Haupte, es fehlt ihr an dem ordentlichen Episkopat, sie hat keinen Altar, sie hat nicht die volle Zahl der Sacramente, sie hat wesentliche Lücken im Cultus wie in der Lebensordnung und dem Standescharakter ihres Klerus, und dabei ist doch auch ihre Lehre, in der sie allein ein Voraus vor der römischen Kirche hat, von der Lehre der letzteren nicht so weit verschieden, daß nicht auch in jener die wesentlichen Elemente der Rechtgläubigkeit sich fänden, oder daß eigentlich um deswillen eine Trennung nöthig gewesen wäre.

Wir fragen, was bleibt da noch von unserer Kirche übrig? Was kann den, der so von unserer Kirche denkt, noch abhalten, zur römischen Kirche überzutreten, wenn nicht etwa die Hoffnung, daß sein längeres Verbleiben in unserer Kirche und sein fortgesetztes Propagandamachen für romanisirendes Christenthum in derselben das nothwendige Mittel für die Herbeiführung einer Union unserer Kirche oder wenigstens größerer Massen aus derselben mit der römischen Kirche sein werde? Wir wenigstens müssen gestehen, daß wir uns in die Gewissen Solcher nicht zu finden wissen, die wie das „Volksblatt" über die „Kirche" denken, und doch nicht zur „Kirche," die sie allein in der römischen Kirche sehen, übertreten. Oder haben diese hohen Geister die „Kirche" nicht sowohl für sich, als für die Massen nöthig? Doch dem sei, wie ihm wolle, — wir überlassen die Wortführer des „Volksblatts" ihrem eigenen Gewissen —, so viel steht fest, daß man ärger unserer Kirche nicht mitspielen kann, als durch dies Treiben im „Volksblatt" geschieht. Für uns, denen auch der Artikel des Glaubens von der Kirche ein hoher und heiliger Artikel ist, heißt es, unsere Kirche verurtheilen, wenn man ihr die „Kirche" abspricht, heißt es das Werk der gesegneten Reformation dem Hohn und der Schande Preis geben, wenn man es darstellt als das Werk von Pfuschern, die, nichts wissend von der „Kirche," die Christenheit unseres Bekenntnisses kirchenlos gemacht haben. Wir können auch nur der Meinung sein, daß durch ein solches Treiben unsere Kirche unterwühlt wird, weil dadurch die Liebe zu derselben, die Achtung vor ihr und das Vertrauen zu ihren Institutionen und Ordnungen untergraben wird, und überhaupt die Gewissen der gläubigen Christen zu ihr unsicher gemacht werden. Wir begreifen deshalb auch die nicht, die lutherische Christen und lutherische Theologen sein wollen, und doch nicht von Zorn erfaßt werden über die Mißhandlung, die unserer Kirche fortdauernd in diesen Blättern angethan wird.

Durch die im „Volksblatt" vertretene und gepflegte Auf-

fassung der kirchlichen Dinge ist die lutherische Kirche vollkommen degradirt. Das wittert man auch katholischer Seits in den Kreisen, welche sich mit dieser „protestantischen" Stimmung zu thun machen. Das hat man uns eben verrathen. Die katholischen Blätter hätten von einem Ereigniß, wie die Erfurter Zusammenkunft, die, wie das V.-Bl. selbst uns so angelegentlich belehrt, von kirchlichen Dingen absichtlich so fern sich gehalten, unmöglich Veranlassung nehmen können zu der ausgesprochenen Hoffnung eines massenhaften Uebertritts zur römischen Kirche, wenn sie nicht in jener ihnen vor Augen stehenden Stimmung die vorauslaufenden natürlichen Präliminarien dazu gesehen hätten. Denn von Nichts kommt Nichts, ein gemeiner Schluß, auf den auch das V.-Bl. sich leicht selbst hätte besinnen können, der ihm überhaupt aber auch die Augen öffnen könnte über die nothwendige Rückwirkung seiner ganzen, auf die kirchlichen Dinge in der betrachteten Weise seit Jahren gerichteten literarischen Thätigkeit. Diese Thätigkeit hat nur eine verderbliche sein können. Denn sie geht in der förderlichsten Weise grade auf das, was uns abzuwehren höchste Noth thut. Sie fördert die Anmaßung des Einzelnen und die Mißachtung des Ganzen; sie macht zu einem Gegenstand dilettantenmäßiger Betrachtung, was nur das ernste Geschäft der dazu Berufenen sein darf; sie sitzt über die gesammte Existenz, den öffentlichen Charakter einer Kirche zu Gericht, die ihre Legitimation nicht erst von Menschen zu verlangen Fug und Recht hat, und der wahrlich sammt ihren Angehörigen heutzutage etwas ganz Anderes Noth thut.

Unserer lutherischen Kirche, eine überlange Zeit in jeder Richtung der Spielball rationalistischer und bureaukratischer Willkür, und außerdem in so und sovielen politischen Territorien zerstreut, und darüber zu einem Schemen geworden, thut vor Allem und Jedem Noth, daß sie sich ganz und einig auf sich selbst besinne, ganz und völlig zu sich selbst zurückkehre, und vor der Hand alles Ernstes noch gar nichts Anderes wolle

und denke, als dies. Denn damit hat es noch lange, lange Wege.

Das Geschlecht dieser Zeit, in Allem voller Unruhe und Uebereilung, hat sich auch hierin, in Sachen der Kirche, übereilt; ist auch hierin, statt der ernsten soliden Zurechtfindung und Grundlegung zu pflegen, in leichterer und anscheinend lohnenderer Arbeit zu allerlei Neuversuchen in Lehre und Leben der Kirche fortgeschritten, und schreitet noch immerzu fort. Gar Vieler Blick geht, statt in die Kirche hinein, über die Kirche hinweg; und die natürlichen Folgen bleiben nicht aus. Je mehr die Kirche und was sie wirklich besitzt und wie sie wirklich gestaltet ist, in den Hintergrund tritt und Sache der Unkenntniß wird, und je angelegentlicher dagegen Sinn und Auge bei den neuen Gedanken und Auffindungen verweilt, um so leichter geschieht es, daß Einem das oder Jenes an der Kirche, ihrer Lehre, Geschichte, und Theologie in einem verkehrten Lichte erscheint, und um so mehr meint man dann ein Recht oder selbst auch die Pflicht zu haben, das verkehrt und unrecht Erscheinende auch als solches bezeichnen zu müssen. Mit Tadel und Ausstellung wider die lutherische Kirche ist man auch aus ihrer eigenen Mitte gar leicht bei der Hand, das kann man täglich beobachten. Ob das aber Recht sei vor Gott, und daß damit die lutherische Kirche in dieser ohnehin pietätslosen Zeit nicht weiter komme: daran scheint kaum Einer zu denken. Man vergißt, daß das von jeher nicht die Wege gewesen sind, auf denen der Herr seine Kirche weiter geführt hat, daß unmöglich, was Er der Gesammtheit gegeben, der Einzelne Fug, Macht und Recht habe, beliebig zu verwerfen, zu tadeln und corrigiren zu wollen. Das sollte schon der einfachste Respect, der Gedanke verbieten, daß man sich damit allemal selbst einen Schlag versetzt. Wirkliche, gedeihliche Fortschritte werden wir erst dann machen, wenn die Einzelnen zu dem zerstreuten, aus einander gegangenen verachteten Ganzen, die Glieder zu dem Leibe, die Kinder zu der

Mutter zurückkehren. In ganzer, voller, aufrichtiger Rückkehr zu der lutherischen Kirche liegt heute das Heil in sehr kritischer Weise. Das thut uns Noth; nur das fördert uns wirklich; „hier liegt die starke Wurzel unserer Kraft." Nicht in der Vereinzelung des Bessermachenwollens auf eigene Hand, aber darum freilich ebensowenig in der Römischen Kirche und ihrem angepriesenen „Vorhandenen." Und in Bezug hierauf noch ein Wort.

Auch uns liegt die Einheit der gesammten jetzt zerstreuten Kirchen Christi am Herzen; auch wir halten — das versteht sich von selbst — diesen Zustand der Trennung nicht für den normalen, auch wir möchten uns daraus erlöst und die Kirche als die wirklich Eine in aller Heiligkeit uns vor Augen sehen. Aber wir wollen und können diese Einigkeit nicht anders fördern, als an und auf unserem Theil, d. h. auf den uns gewiesenen Wegen Gottes. Und sie wird auch nicht anders gefördert. Sie wird u. A. mit Nichten gefördert damit, daß der lutherischen Kirche Blößen angedichtet oder auf wirkliche Blößen derselben hingewiesen wird mit der Zumuthung, sie mit den Prachtgewändern der römischen Kirche zu bedecken. Sie wird unserer Seits nur gefördert, indem wir uns vielmehr in lutherisches Wesen und lutherische Lehre vertiefen und „auch heilig als die Kinder Gottes danach leben." Indem wir unsere Kirche schmücken, schmücken und bereiten wir auch den Einen großen zukünftigen Weinberg des Herrn. „Lutherthum, weil Christenthum!" Das ist unser Weg und unsere Parole. Abenteuerliche Einfälle und romantische dilettantenhafte Ueberschwänglichkeit überlassen wir Anderen. Und nur, wenn sie uns diesen unseren gewiesenen Weg als erotisches Gestrüppe verlegen, erlauben wir uns sie bei Seite zu schieben, d. h. ihr wahres Wesen vor aller Welt Augen aufzudecken. Das ist Nothwehr, und die haben wir hier geübt, und Nichts mehr. —.

Das Buch der Richter in der christlichen Kirche.

Von Prof. Joh. Bachmann.

Es ist ein besonderes Interesse, welches die Geschichte der Schriftauslegung darbietet, daß sie den Umschwung der theologischen Grundanschauungen in der veränderten Gestaltung der Exegese wie in einem Spiegelbilde zeigt. Welches einzelne Stück der h. Schrift man auch in seiner exegetischen Geschichte durch die Jahrhunderte begleiten möge, es giebt kaum irgend eins, an welchem nicht, wenn auch in verschiedener Stärke, dieser Umschwung sich fühlbar machte. Namentlich haben auch die Bücher des A. T., die kleinsten nicht minder wie die größten, die für Geschichte, Glauben und Leben des Gottesreichs wichtigsten so gut wie die weniger wichtigen, ihren vollen Antheil bekommen bei der Veränderung der theologischen Betrachtungsweise im Laufe der Zeit. Vor einem jeden dieser Bücher hat die Kirche in einem Zeitalter mit anbetendem Sinnen still gestanden, während es in einem andern zum Object grübelnden kritischen Scharfsinnes herabsank; und wenn Jahrhunderte nicht müde wurden, in jedem einzelnen Buchstaben Abgründe tiefen erbaulichen Inhalts zu entdecken, so sollte zu einer andern Zeit wiederum nur eine solche Auslegung für berechtigt gelten, welche zwischen einer A. Tl. heiligen Schrift und jedem andern alten menschlichen Schriftwerk kaum noch einen Unterschied festzuhalten vermochte. Allerdings mußten vor allen übrigen die Grund- und Hauptbücher des A. T., wie die Mosaischen Schriften, die Propheten und die Psalmen, den Kampfplatz bilden, auf welchem die widersprechenden theologischen Anschauungen ihren Streit exegetisch ausfochten, und darum wird zumeist die Exegese dieser Bücher in den verschiedenen Zeitaltern der Kirche geeignet sein, einen besonders hellen Einblick in die veränderte Richtung der Zeit zu gewähren. Aber von fast nicht

geringerm Interesse ist es, in der Geschichte eines einzelnen derjenigen A. Tl. Bücher, welche von dem eigentlichen Mittelpunkte des Streites mehr oder minder entfernt liegen, gleichsam die weiteren, abgeleiteten Schwingungen des eingetretenen Umschwungs zu verfolgen und auch in den einzelnsten, scheinbar untergeordnetesten Zügen den Einfluß wahrzunehmen, welchen eine principiell veränderte Auffassungsweise über das Ganze der h. S. in allen seinen Theilen und Gliedern erstreckt. Wie aber die Wissenschaft und das Leben der Kirche beständig in der innigsten Wechselbeziehung zu einander stehn, so spiegelt sich in der exegetischen Geschichte der einzelnen biblischen Bücher nicht bloß der jedesmalige Standpunkt der Theologie auf's Deutlichste wieder, sondern auch die Bedeutung, welche dem betreffenden Buche in dem dermaligen Leben der Kirche, in Predigt, Lehre, kirchlicher Kunst und Poesie zukommt; sowie umgekehrt aus der praktischen Verwerthung eines Buchs in dem kirchlichen Leben einer bestimmten Zeit sich mannigfache Rückschlüsse auf die wissenschaftliche Auffassung und Würdigung desselben ergeben. Von diesen Gesichtspunkten aus möge es uns gestattet sein, das Buch der Richter auf seinem Gange durch die christliche Kirche zu begleiten; ein Buch, welches um so eher zu einer derartigen Betrachtung einladet, als es in der bunten Mannigfaltigkeit seines Inhalts und vermöge der eigenthümlichen Verwebung menschlichen und göttlichen Wirkens, welche sich in demselben darstellt, die Auffassung von den verschiedensten Gesichtspunkten aus mehr als manches andere begünstigen muß. Unsere Absicht kann dabei selbstverständlich nicht sein, die exegetische Geschichte des Richterbuchs mit der Genauigkeit und erschöpfenden Gründlichkeit darzustellen, welche eine streng litterarisch-kritische Untersuchung fordert. Es soll uns genügen, auf Grund des bisher uns zugänglich gewordenen Materials, nur mit Hervorhebung der bedeutendsten Punkte in großen, möglichst lebendigen Zügen zur Anschauung zu bringen, was die Kirche von Anfang an von dem Richter-

buch gehalten, wie sie dasselbe behandelt, wie sie es für die theologische Wissenschaft und das kirchliche Leben fruchtbar zu machen gewußt hat. Daraus wird sich zugleich auch ein Maaßstab für die gegenwärtig gangbare Auffassung dieses Buches ergeben, und ein gesichertes Urtheil gewinnen lassen, ob und inwieweit auch in diesem Falle die kirchliche Theologie in die früheren Bahnen zurückzulenken haben dürfte.

Das Richterbuch gehört nicht zu denjenigen Büchern, welche wir oben als die Grund- und Hauptbücher des A. T. bezeichnen konnten. Nimmt doch auch die Zeit, von der es berichtet, keine epochemachende Stellung in der Geschichte des Bundesvolkes ein. Die Richterzeit ist eine große Uebergangsperiode, eine Zeit, während welcher die objectiv-göttliche Offenbarungsthätigkeit keine neuen Fortschritte macht, sondern dem in der Periode Moses und Josuas göttlich Gegebenen nur die subjective, aneignende und verarbeitende Thätigkeit des Volkes an die Seite treten soll. Denn wie das Volk äußerlich das vom Herrn ihm geschenkte Verheißungsland in Gehorsam und Treue sich immer vollkommener zu eigen erkämpfen sollte, so sollte es auch innerlich in das Bundesgesetz seines Gottes sich immer tiefer hineinleben und dasselbe auf der neu gewonnenen Basis seines Volkslebens nach allen Seiten hin zu immer adäquaterer Darstellung und Verwirklichung bringen. Dieses Hervortreten des subjectiven Moments, diese eigene Thätigkeit und Bemühung des Volkes, in welcher die Gnade und Gabe Gottes gleichsam ihre Antwort und ihren Dank finden wollte, ist die charakteristische Signatur für die Richterzeit. Es verhält sich demnach mit der Richterperiode gegenüber der Stiftungsperiode der A. Tl. Theokratie unter Mose und Josua ähnlich, wie mit dem ersten Zeitalter der nachapostolischen Kirche gegenüber der Zeit Christi und der Apostel. Die Anfänge des Aneignungsprocesses der göttlichen Stiftungsgnaden, welcher sich unter dem fortgehenden Beistande des Geistes Gottes durch die ganze Zeit des Alten Bundes wie durch alle Zeitalter der christ-

lichen Kirche hindurchzieht, sind eben auf beiden Gebieten wesentlich analog. Und je fühlbarer der Abstand jeder spätern Zeit der Kirche von der hohen, herrlichen Zeit ihrer objectiv-göttlichen Stiftung ist, um so näher verwandt fühlt sie sich die Anfangszeiten dieses subjectiv-menschlichen Aneignungsprocesses und sucht sich an ihnen zu erquicken und zu stärken, aus ihnen Lehre und Warnung für das eigene Leben zu gewinnen. Und so ist es derselbe Zug, welcher wieder und immer wieder den Blick der Christenheit auf die Frühlingstage der Urkirche zurücklenkt, und welcher bewirkt hat, daß das Buch der Richter der Kirche bald ein sehr liebes, gern gebrauchtes, fleißig commentirtes und auch in künstlerischen Productionen mannigfach verwerthetes geworden ist.

Dabei folgte die Kirche nur den in der h. S. selbst ihr gewiesenen Bahnen. Allerdings wird das Richterbuch im Vergleich mit manchen andren seltener in der h. S. citirt und weniger ausdrücklich hervorgehoben. Aber seine ihm gebührende Ehre wird ihm doch reichlich zu Theil. Denn wichtiger als eine noch so große Zahl einzelner Allegationen des Buches selbst ist zunächst die Stellung der gesammten spätern Litteratur des A. T. zu der in demselben niedergelegten Geschichte. Schon einfache thatsächliche Rückweisungen auf die Geschichte der Richterperiode begegnen uns häufig in den folgenden Büchern, vgl. besonders I. Sam. 12, 9 ff. Ps. 78, 55 ff. 106, 34 ff. Nehem. 9, 27 ff. I. Chron. 2, 22. 49. 4, 13. u. a. St. Ferner erscheint diese Geschichte ganz entschieden als ein integrirendes Glied dem A. Tl. Geschichtszusammenhange eingefügt. In den folgenden Geschichtsbüchern wird nämlich die Richterzeit nicht bloß als die vorkönigliche Periode Israels der königlichen gegenübergestellt (vgl. II. Kön. 23, 22., wo die „Tage der Richter" den „Tagen der Könige" unmittelbar vorangehen), sondern sie erscheint auch, ganz ihrer Auffassung in unserm Buche entsprechend (vgl. 17, 6. 18, 1. 19, 1.), als die Zeit der Vorgeschichte des Israelitischen Königthums, als die Zeit, deren

Nothstände und Gefahren, trotz aller einzelnen wunderbaren Hilfen des Herrn, die Nothwendigkeit eines geordneten, ständigen, mit umfassender Autorität bekleideten Königthums auf's Deutlichste bekundeten (vgl. II. Sam. 7, 7 f. 11 f. nebst der Parallelst. I. Chron. 17, 6 f. 10 f., und noch bestimmter I. Sam. 12, 9 ff. sowie Ps. 78, 56—70.). Und dasjenige Buch, dessen eigentliche Aufgabe es ist, den Ursprung des Davidischen Königshauses genealogisch zu beleuchten, weiset mit dem בִּימֵי שְׁפֹט הַשֹּׁפְטִים seines Anfangs (Ruth 1, 1.) ausdrücklich in die Richterzeit zurück. Namentlich aber wird die in unserm Buche enthaltene Geschichte auch in ihrer hohen heilsgeschichtlichen und vorbildlichen Bedeutung vollkommen gewürdigt. Wie nämlich in der Periode der Richter die im Pentateuch niedergelegten ewigen Gesetze der Führung Israels zum ersten Male seit Mose sich geschichtlich bewahrheiteten, so blickt auch die spätere Gemeine auf diese ersten Erweisungen der vergeltenden Gerechtigkeit und erlösenden Gnade Gottes, welche das Volk in seinem eigenen Lande erfuhr, als auf die beständigen Typen auch der künftigen zurück. So sieht auf der einen Seite Hosea in Israels Versündigung zu seiner Zeit nur eine Wiederholung und Fortsetzung der alten Sünde Gibeas, welche daher auch Gibeas Gericht von Neuem heraufbeschwört (Hos. 9, 9. 10, 9., vgl. Richt. 19, 25 ff.). Aber noch entschiedener werden andrerseits die Siege und Errettungen der Richterperiode dem Glauben Vorbilder und Unterpfänder für die großen Erfahrungen des Heils und der Hilfe Gottes in der spätern Geschichte bis hinein in die fernste Zukunft. So feiert David im 68. Psalm den glorreichen Sieg im ammonitisch-syrischen Kriege als eine Erneuerung der großen Siege in der Richterzeit (V. 12—15.); und der Assaphische 83. Psalm erfleht in dem Kampfe Josaphats gegen die verbündeten Edomiter, Moabiter u. a. Völker diesen Feinden denselben Untergang, wie er einst Midian, Sissera und Jabin widerfuhr (V. 10—12.). So stellt sich dem Jesaja in dem herrlichen Heil, das der Arm des Herrn in der

Messianischen Zeit dem Volke durch Vernichtung der furchtbaren Weltmacht bereitet (Jes. 9, 3. 10, 26.), der glorreiche Sieg Gideons über Midian am Felsen Oreb (Richt. 7, 25.) gleichsam in höherer Potenz wiederauflebend dar (vgl. auch Habak. 3, 7.); und ebenso darf man auch wohl in dem Bilde der Messianischen Heilszeit bei Sacharja, namentlich dem רֹכֵב עַל־עַיִר בֶּן־אֲתֹנוֹת 9, 9., mit Wilh. Neumann einen natürlichen Anklang an die Richterzeit in Israel, Richt. 10, 4. 12, 14. besonders im Lied der Debora 5, 10., anerkennen. Die Rückkehr zu den Lebensäußerungen jener Tage wird eben, wie Derselbe bemerkt, als charakteristisch für diese Zeit geschaut. Gegenüber solchen schlagenden Beispielen kann es füglich dahin gestellt bleiben, ob auch in Ps. 72, 6. eine Beziehung auf Richt. 6, 37., wie sie von älteren Ausll. angenommen wird (vgl. das גִּזָּה hier mit dem גֵּז dort), zuzugestehn sein möchte, und ob Ps. 110, 7. sich wirklich auf Richt. 15, 18. oder auf C. 7, 5. 6. bezieht. — Aber nicht allein auf die Geschichte der Richter werden wir in den späteren Bb. des A. T. in der bezeichneten Art zurückgewiesen; auch auf das uns vorliegende Buch der Richter finden sich mehrfache unverkennbare Beziehungen. Muß man auch zweifelhaft sein, ob die St. I. Sam. 12, 11. auf unser Buch, oder nicht vielmehr (wegen des בְּדָן) auf eine mündliche Geschichtsüberlieferung zurückblickt, so sind doch schon mehrere der vorhin angef. Stellen ohne allen Zweifel im bestimmten Hinblick auf unser Richterbuch gesprochen, und auch sonst fehlt es nicht an mehr oder minder deutlichen Anklängen an dasselbe in der spätern A. Tl. Litteratur. Sollte auch das so charakteristische נָטַשׁ, womit Ps. 78, 60. die Verwerfung des heiligen Zeltes zu Silo und Jesajas in C. 2, 6. die Verstoßung des untreuen Volkes bezeichnet, nicht mit völliger Sicherheit auf Richt. 6, 13. als Grundstelle zurückgeführt werden können, so erinnert das וּמַלְאַךְ ה׳ רֹדְפָם in Ps. 35, 6. vielleicht schon deutlicher an Richt. 5., wo gleichfalls, um mit Delitzsch zu reden, der Engel des Herrn inmitten der

die geschlagenen Feinde verfolgenden Sieger [4, 22.], incarnirt gleichsam in Debora erscheint. Mit voller Bestimmtheit aber hat David im 68. Ps. das Deboralied vor Augen, dessen 4. und 5. V. er in V. 8 und 9 beinah wörtlich wiederholt, und welches auch sonst in diesem Ps. mehrfach unverkennbar hindurchklingt (vgl. V. 12—15. mit Richt. 5, 7. 16. u. a.). Ebenso finden sich in Ps. 78, 55 ff. und 106, 34 ff. die unverkennbarsten Rückblicke auf das Richterbuch (vgl. Hengstenb. zu den St.). Und endlich schwebt dem Nehemia in seinem Bußgebet C. 9. bei V. 27 ff. unzweifelhaft die Schilderung Richt. 2, 11—23. vor. Was dort als das Verhalten und die Erfahrung Israels in der ersten Zeit nach Einnahme des Landes geschildert wird, das sieht Nehemia im Rückblick auf die ganze Geschichte Israels bis zum Verlust seines Landes sich beständig wiederholen. — Nach diesem Vorgange der kanonischen A. Tl. Schrift werden wir es vollkommen begreiflich finden, daß auch Jesus Sirach in seinem hymnus patrum 46, 11. der Richter Israels ehrend gedenkt. Auch hier treten sie an ihrer festen geschichtlichen Stelle zwischen Josua und Samuel auf, und sovieler Herz nicht vom Herrn abgehurt ist, deren Andenken soll dem Volke im Segen bleiben und deren Name von den Nachkommen gepriesen. — In derselben Weise schließt sich endlich auch das N. T. dem Zeugniß des Alten beistimmend an. Auch der Apostel Paulus in seiner Rede zu Antiochia Pisidiä faßt die Richterperiode als ein integrirendes Glied der A. Tl. Heilsgeschichte auf, sogar mit beigefügter genauer chronologischer Bestimmung, A.-G. 13, 20; und in dem durch die ganze heilige Geschichte hindurch geführten Beweise von der Wundermacht des Glaubens Hebr. 11. werden V. 32 ff. auch Gideon, Barak, Simson und Jephta, und zwar gleichfalls an dem ihnen zukommenden geschichtlichen Orte, unter den übrigen Glaubenshelden des A. T. aufgezählt. Zwar hält es einigermaßen schwer, aus der folgenden Darstellung mit voller Sicherheit diejenigen einzelnen Glaubensthaten heraus-

zu erkennen, welche der Verf. speciell auf diese Vier zurückbezog; immer aber wird man in dem κατηγωνίσαντο βασιλείας V. 33 und in dem dreifachen Zuge des 34. V.: ἐνεδυναμώθησαν ἀπὸ ἀσθενείας, ἐγενήθησαν ἰσχυροὶ ἐν πολέμῳ, παρεμβολὰς παρέκλιναν ἀλλοτρίων wenn nicht ausschließlich, so doch bestimmt genug, eine Beziehung auf die Heldenthaten der Richter finden dürfen. Also erkennt auch das N. T. zunächst die geschichtliche Stellung und Bedeutung der Richterzeit entschieden an; aber es läßt zugleich noch tiefer in die innerste treibende Kraft hineinblicken, aus welcher alles Große und Wunderbare auch in dieser Zeit hervorwuchs: auch die Richter Israels haben ihre Großthaten, zu deren Aufzählung die Zeit gebrechen würde, διὰ πίστεως vollbracht. Und diese πίστις erscheint so sehr als der innerste Mittelpunkt ihres ganzen Wesens, daß dagegen die mannigfachen Schwächen und Flecken ihres natürlichen Charakters gar nicht in Betracht kommen. Und damit vollendet sich erst das Zeugniß, welches die spätere h. S. unserm Buche ausstellt. Es gilt ihr nicht bloß als ein wesentliches Glied in dem Zusammenhange der A. Tl. Geschichtsdarstellung; sie erkennt ferner nicht allein den vorbildlichen Charakter seines Inhalts an; sondern sie findet darin auch denselben Geist des Glaubens wieder, welcher sich überall als das Princip neuen geheiligten, wunderkräftigen Lebens darstellt und in welchem sich die Gemeine beider Testamente gliedlich verbunden weiß. So wird das Richterbuch von der übrigen h. S. in seiner geschichtlichen, typischen und ethischen Bedeutung vollkommen gewürdigt. Wir dürfen deshalb auch nicht anstehen, im Sinne der h. S. selbst auch unser Buch mit eingeschlossen zu denken in die ἱερὰ γράμματα, welche nach II. Tim. 3, 16. als von Gott eingegebene nütze sind zur Lehre, zur Strafe, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit, und auch seine ewige Geltung in dem Worte des Herrn Matth. 5, 17. mitbezeugt zu finden. Damit ist denn aber auch der Kirche aller Zeiten ein unveräußerliches Recht auf unser

Buch zuerkannt und zugleich die untrüglichste Norm für die Beurtheilung und das vollgültigste Vorbild für die Benutzung desselben gegeben. Wie nun die Kirche dieser ihr von der h. S. gewährten Anleitung folgte, versuchen wir im Nachstehenden näher darzulegen.

Die Perioden, welche die Geschichte des Richterbuchs in der Kirche durchlaufen hat, sind im Ganzen dieselben, wie bei der Geschichte der Schriftauslegung überhaupt, welche, wie bemerkt, in jener sich wiederspiegelt. In der patristischen Zeit, von welcher das Mittelalter nur durch eine fließende Grenze geschieden ist, wird die Geschichtlichkeit des Inhalts bei unserm Buche im Allgemeinen vorausgesetzt, aber überwiegend ist die Auslegung auf die typisch-ethische Seite desselben gerichtet, deren man mittelst allegorischer Interpretation sich zu bemächtigen sucht. Allerdings stehen auch hier bereits den allegorischen Erklärern einzelne entschiedenere Vertreter des geschichtlichen Wortsinns gegenüber; meist jedoch finden sich beide Seiten bei denselben Auslegern — wenn auch in sehr verschiedener Betonung der einen oder der andern — noch ziemlich unvermittelt beisammen. Erst der reformatorischen Kirche gebührt das Verdienst, den buchstäblichen historischen Sinn der h. Geschichte mit Entschiedenheit aus den Banden der traditionellen moralisch-typischen Erklärungsweise befreit zu haben, und der damit eingetretene epochemachende Einschnitt in der Geschichte der Schriftauslegung macht sich auch bei unserm Buche bemerkbar. Zwar wandte sich dann eine spätere Periode in einseitiger Veräußerlichung auch bei dem Buche der Richter nur der Schaale seiner sprachlichen und schriftstellerischen Form und der menschlichen Seite seines Geschichtsinhaltes zu, und ließ dabei nicht nur die heilsgeschichtliche und ethische Würdigung dieses Buches so gut wie ganz außer Augen, sondern gab nur zu oft selbst die ächte Geschichtlichkeit desselben preis. Dennoch aber hat auch diese Verirrung nur dazu dienen müssen, für unser Buch, welches mehr als manches andere das lebendigste geschichtliche Verständ-

niß erfordert, eine neue Periode allseitigerer Würdigung vorzubereiten. Die Aufgabe dieser wird es sein, mitten in der vollsten Anerkennung des irdisch-menschlichen Elements in dem Buch wie in der Geschichte der Richter, den reinen vollen Gehalt göttlicher, heilsgeschichtlicher Wahrheit darin zu erfassen, ohne daß doch — wozu die gläubige Theologie gegenwärtig nur zu sehr hinneigt — das menschliche und göttliche Element als zwei gleichberechtigte, coefficiente Factoren gefaßt werden, sondern daß ersteres lediglich als das Organ des letztern erscheint, als der Leib, in und durch welchen die göttliche Weisheit ihre ewigen Ideen zu offenbaren und durch dessen oft selbst widerstrebende Bewegungen sie den vorbedachten Rathschluß ihres Heilsplanes durchzusetzen gewußt hat.

I.

Es würde von dem größten Interesse sein, wenn es möglich wäre, uns von der Art und Weise, in welcher die Kirche sich unser Buch aneignete, von der ersten Anwendung, welche dasselbe in ihr fand, von seiner Bedeutung für das Leben der ältesten christlichen Gemeine ein lebendiges, vollständiges Bild zu entwerfen. Allein leider reichen die spärlichen uns offenstehenden Quellen hierzu nicht aus. Wir müssen uns daher theils mit einigen vereinzelten Spuren, theils mit allgemeinen Vermuthungen begnügen.

Mit dem Gesammtkanon des A. T. empfing die Kirche auch das Richterbuch als eine „heilige, göttliche Schrift" aus den Händen der Synagoge. Wir haben um so mehr Grund, alle die bekannten frühesten Zeugnisse für das Ansehen und den Gebrauch der A.-Tl. Schriften in der Urkirche auch auf unser Buch anzuwenden, als dasselbe bereits in dem ältesten Verzeichnisse der einzelnen kanonischen Bücher des A. T. bei Melito von Sardes*), also im letzten Drittel des zweiten Jahrhunderts, ausdrücklich erwähnt wird.

*) Euseb. h. e. IV. 26.

Es dauerte aber augenscheinlich einige Zeit, ehe die älteste Kirche zu einer umfassendern Benutzung der späteren historischen Bücher des A. T. hindurchdrang. Und so finden sich denn auch auf unser Buch in den auf uns gekommenen Resten der frühesten kirchlichen Litteratur nur wenige zerstreute Hinweisungen. Wenigstens habe ich weder bei den apostolischen Vätern noch in den ältesten erhaltenen Schriften der Apologeten eine sichere Bezugnahme auf dasselbe entdecken können; obgleich unter jenen namentlich Clemens von Rom*) an Rückblicken auf A.-Tl. Geschichten keineswegs arm ist, und unter diesen Justin der Märtyrer besonders das Buch Josua vielfach typologisch ausbeutet. Die frühesten Spuren der Benutzung unsers Buches in der orientalischen Kirche finde ich bei demselben Melito, welchem wir auch die erste ausdrückliche Erwähnung desselben verdanken, in mehreren Stellen seiner von Pitra veröffentlichten Clavis — worüber Näheres weiter unten —; und um dieselbe Zeit in einem von Clemens Alex. erhaltenen Fragment des Tatian, wo im Zusammenhange mit dem Haarschmuck und sonstigen Putz der Frauen auch der Haare des Simson Erwähnung geschieht**). Auf einem andern, weniger directen Wege werden wir auch in der lateinischen Kirche ungefähr in dieselbe Zeit zurückgeführt. Bekanntlich las die abendländische Christenheit vor Hieronymus das A. T. in einer nach den LXX verfertigten lateinischen Uebersetzung, deren vorzüglichste Recension Augustinus unter dem Namen der Itala kennt. Wie dunkel auch die Geschichte dieser altlateinischen Uebersetzung und wie unzureichend namentlich für das A. T. der bisher zugänglich gewordene Vorrath von Resten ihres Textes noch immer sein mag***), soviel darf als unzweifelhaft gelten, daß sie schon

*) Von einer hierher gehörigen Stelle in den untergeschobenen syrischen Briefen de virginitate, ep. 2. c. 9, wird weiter unten die Rede sein.

**) *Καὶ τῷ Σαμψὼν δύναμιν παρεῖχε ταῖς θριξίν.* Corpus Apologet. ed. Otto, Vol. VI. p. 170.

***) Indessen hat sich, von anderen Vermehrungen in neuester Zeit

über Tertullians Zeiten hinausreicht und auch früh bereits unser Buch umfaßte, aus welchem Tert. einige Stellen anführt*). Es lag demnach das Richterbuch in der nordafrikanischen Kirche gewiß nicht lange nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts in einer kirchlich gebrauchten lateinischen Uebersetzung vor.

Treten wir nun aus der Zeit der Apologetik in das eigentliche Zeitalter der patristischen Theologie hinüber, welches wir hier bis zum Schlusse des sechsten Jahrhunderts oder bis auf Gregor d. G. und Isidor von Sevilla rechnen wollen, so begegnet uns bald eine ziemlich verschiedene Behandlung unsers Buches. Freilich in der Anerkennung seines ersten und ursprünglichen geschichtlichen Inhalts stimmen alle Väter überein. So beweist Tertullian**) gegenüber der sittlich erschlaffenden, dem Märtyrerthum abgeneigten Lehre der Gnostiker unter Anderm auch aus der Geschichte der Richterzeit den Ernst, mit welchem Gott jede Verleugnung der Wahrheit richterlich heimsucht: ita per omnes annales Critarum ... reservatis gentium circumcolarum viribus bello et captivitate et jugo Allophylorum iram dispensavit Israel, quotiescunque ab illo maxime in idololatriam exorbitaverunt. Und wiederum gegenüber dem Dualismus Marcions führt er***) dieselbe Geschichte als Beweis für die mit dem richterlichen Ernst allezeit gepaarte erbarmende Liebe Gottes auf: illam dico misericordiam, quae... et ipsum Israel toties restituit quoties judicavit, toties refovit quoties increpuit. Und wie er an der ersten St. das innerste Gesetz der geschichtlichen Führung Israels mit tiefem Geistesblick

abgesehen, gerade für unser Buch ein interessantes Stück von beträchtlichem Umfange vorgefunden, die bisher noch fast gänzlich vermißte Uebersetzung des Deboraliedes, in dem 9. Buche der Commentarii super cantica ecclesiastica von dem afrikan. Bischofe Verecundus (546—552), mitgetheilt im Spicil. Solesm. P. IV. p. 109—131.

*) Vergl. Scorpiac. adv. Gnost. c. 3. mit Richt. 2, 13 f. 16. 19 f.

**) Scorpiac. adv. Gnost. l. c.

***) adv. Marcion. II, 17.

durchschaut und in seiner kernigen Weise zum Ausdruck bringt, so sucht er dort auch für die amtliche Stellung der Richter in Israel eine geschichtliche Analogie in dem römischen Staatsleben zu gewinnen: Critas, quos censores intelligimus. Dieselbe Stellung zu dem Geschichtsinhalt unsers Buches nimmt auch Clemens Alex. ein, bei welchem nicht nur speciell Simsons Geschichte mehrfach hervorgehoben*), sondern auch schon der Versuch einer chronologischen Zusammenstellung aller einzelnen Richter gemacht wird**); desgleichen nicht bloß Augustinus und andere entschiedenere Vertreter der historischen Interpretation, sondern auch die entschiedensten Allegoristen, wie Origenes, Ephräm, Ambrosius u. A.

Aber wie sehr auch Alle in der Anerkennung des ursprünglichen Sensus litteralis einverstanden sind, das Interesse und die Art der Behandlung unsers Buches ist bei den Einzelnen dennoch höchst verschieden. Es läßt sich in dieser Hinsicht wesentlich eine dreifache Richtung erkennen. Auf der einen Seite zeigt sich schon früh, wie wir sahen schon bei Clemens Alex., das Interesse, welches die Geschichte der Richter nach ihren chronologischen Verhältnissen der kirchlichen Gelehrsamkeit darbot, ein Interesse, welches bereits sehr bald in den umfassenderen Untersuchungen des Julius Africanus und Eusebius, in der dem Athanasius zugeschriebenen συνόψις τῆς θείας γραφῆς u. A. seinen Ausdruck fand, und auch in den folgenden Jahrhunderten der Kirche immer von Neuem die Forschung auf die Richterzeit lenkte. Auf der andern Seite entwickelt sich noch früher eine Behandlung unsers Buches, welche im Interesse der praktischen Anwendung desselben von dem geschichtlichen Zusammenhange absehen und jedes einzelne Wort als Träger geheimnißvoller, erbaulicher Wahrheiten glaubt betrachten zu dürfen. Aber wie jene gelehrte Beschäftigung mit un-

---

*) Strom. VI. p. 495. C. Sylb.; Paedag. III. p. 184. A.

**) Strom. I. 237. D. f.

sern Buche die Geschichtlichkeit seines Inhaltes leicht allein in der Aeußerlichkeit des chronologischen Zusammenhanges zu finden meinte, also Gefahr lief, über dem dürren chronologischen Gerüste die wirkliche lebendige Geschichte in ihrer tief erbaulichen Bedeutung mehr oder weniger außer Acht zu lassen: so stand diese zum Zweck der Erbauung geübte Erklärungsweise in Gefahr, über einer vermeintlichen willkürlich ersonnenen Erbaulichkeit den wahren thatsächlichen Geschichtsinhalt völlig zu verlieren. Die erste Einseitigkeit verläuft sich schließlich in dem dürren Sande der spätern byzantinischen Chronographie; die letzten extremen Ausläufer der andern zeigen sich in dem mystischen Schwulst der mittelalterlichen mönchischen Exegese. Dagegen versucht eine dritte Richtung mit mehr oder weniger Glück die Mitte zwischen jenen beiden einzuhalten, und in dieser vornehmlich haben wir die gesunde Arbeit der patristischen Exegese anzuerkennen; ihr allein gehört das wenige wahrhaft Fördernde an, was dieses Zeitalter für unser Buch exegetisch überhaupt geleistet hat. Es liegt uns hier nun fern, jene an dem äußern Gewande der Geschichte arbeitenden chronologischen Bemühungen eingehender zu würdigen; wir werfen daher nur auf die zweite und dritte der erwähnten Richtungen noch einen nähern Blick.

a. Wir kehren hier zu den schon oben berührten Stellen in der Clavis des Melito zurück, in welchen sich eine Benutzung unsers Buches vielfach erkennen läßt*). Allerdings dürfte in diesen Stellen das ursprüngliche Eigenthum des sardischen Bischofs, nachdem es durch fast unzählige Hände späterer Bearbeiter und Commentatoren hindurchgegangen, nicht immer mit völliger Sicherheit zu ermitteln sein. Vieles ist indessen gewiß alt und ächt, und so viel erhellt jedenfalls daraus bestimmt genug, daß man in der kleinasiatischen Kirche schon in sehr früher

*) Vgl. Spicil. Solesm. T. II. 376, 18. mit Richt. 4, 5; 174, 1. mit c. 7, 18; T. III. 36, 25. mit c. 4, 19; 11, 30. mit c. 5, 10; 10, 11. mit c. 6, 5; 222, 9., 289, 10. mit c. 7, 19; 159, 28. 33. mit c. 8, 24. 27. und 184, 10. mit c. 16, 30.

Zeit unser Buch im Zusammenhange mit den übrigen A.-Tl. Schriften mit Eifer studirte, um dasselbe zur Aufstellung eines Systems allegorischer Interpretation mitzuverwerthen, welches nachher auf die kirchliche Schriftauslegung bis in das spätere Mittelalter hinein von dem unverkennbarsten Einfluß gewesen ist. Ganz nach Art der spätern allegorischen Erklärung sollen hier, um nur ein Beispiel anzuführen, die dreihundert Kämpfer des Gideon ad martyres vel omnes sanctos, die Krüge in ihren Händen auf die gebrechlichen corpora hominum zu beziehen sein: Andeutungen einer Allegorisirung dieser Geschichte, welche wir nachher besonders bei Gregor d. G. zu einem lebensvollen Bilde ausgeführt finden. Ganz in denselben Bahnen wandelt, soviel sich aus den wenigen in der Catene des Nicephorus enthaltenen Excerpten erkennen läßt, der wenig spätere Irenäus. Nach ihm hat sich z. B. Gideon nicht von Ungefähr in Begleitung von zehn Männern zur Zerstörung des Baalsaltars aufgemacht, *ἀλλ' ἵνα διὰ τοῦ ἀριθμοῦ ... Ἰησοῦν μεθ' ἑαυτοῦ ἔχων φανῇ βοηθόν* (a. a. O S. 166); desgleichen erscheint der Eselskinnbacken 15, 15. als Typus des *σῶμα Χριστοῦ* (S. 219) und der Knabe, welcher den erblindeten Simson leitet, als Typus Johannes des Täufers (S. 230). Die Abhängigkeit des Irenäus von der Tradition seiner heimathlichen kleinasiatischen Kirche ist auch hierin unverkennbar.

Als den Ersten, welcher in zusammenhängender Behandlung diese allegorische Erklärungsweise bei unserm Buche in Anwendung brachte, kennen wir den Origenes. Von ihm besitzen wir außer einigen gelegentlichen Aeußerungen und etlichen in Handschriften zerstreuten Excerpten seiner Scholien*), 9 Homilien über Cap. 2—7 in der lateinischen Uebersetzung des Rufinus**). Allerdings geht Orig. mehrfach entschieden von dem geschichtlichen Inhalt der Erzählung aus. Für diesen

*) Gesammelt bei Gallandi, biblioth. T. XIV, 2. p. 15.

**) Opp. ed. de la Rue T. II. p. 458—478.

bringt er nicht selten ganz treffende sachliche Erläuterungen bei*); diesen sucht er namentlich in den Homilien in seiner typischen Beziehung auf die N.-Tl. Heilsthatsachen, ganz besonders aber in seiner sittlich-vorbildlichen Bedeutsamkeit für die Kirche seiner Zeit zu erfassen. Mögen die Juden die Erzählungen unsers Buches nur tamquam historias rerum gestarum et praeteritarum lesen; wir, propter quos haec scripta dicuntur, sollen daraus lernen, daß in Fällen gleichen Verhaltens auch Gottes Verfahren mit uns das gleiche sein wird (S. 463). Demgemäß giebt er zu C. 2, 12. zu bedenken, quantum faciant peccata, ut peccantes illum, in quo ... irae nullus affectus est ... nos ad iracundiam provocare dicamur; bei C. 3, 12 f. macht er die Nutzanwendung: vides, quia peccata vires hostibus praebent; und die löblichen sowohl wie die sündlichen Thaten der Richter sind nach ihm deshalb in unserm Buche niedergeschrieben, ut nunc ecclesiae principes vel judices providentes ea quae ab eis laudabiliter gesta sunt, priorum sequantur exempla; si qua in illis culpantur, ut isti caveant et declinent (hom. 3,3.). Indem Orig. von diesem Gesichtspunkt aus die einzelnen Züge der Richtergeschichten für die Verhältnisse der Gegenwart fruchtbar zu machen suchte, war ein allegorisches Verfahren nicht selten von selbst geboten. Allein es bleibt bei ihm nicht bei dieser im homiletischen Gebrauch ohne Zweifel berechtigten praktischen Anwendung mittelst Allegorese, wobei dem historischen Buchstaben sein ursprüngliches Recht gewahrt wird (vgl. z. B. hom. 3, 1 ff. 4, 3. 7, 2.). Es findet von hier aus vielmehr auch in der Behandlung unseres Buches bei Orig. häufig ein Ueberschweben in die unmittelbar allegorische Exegese statt, welche den buchstäblichen Sinn nicht bloß einfach bei Seite läßt, sondern theilweise sogar principiell ausschließt (vgl. hom. 8, 3. fin.). Nun wird zwar unleugbar auch

*) Hierher gehören, außer den genannten Scholien, besonders auch mehrere der bei Nicephorus aufbehaltenen Stellen, wie z. B. S. 204. 210. 211.



auf diesem Wege manches Sinnige und Tiefe zu Tage gefördert; wie denn z. B. Schöneres in dieser Art wohl nicht leicht gesagt worden ist, als im Anfange der 1. Homilie zum hohen Liede*). Hier führt Orig. aus, wie der Gläubige durch alle cantica des A. T. wie durch Stufen endlich zu dem canticum canticorum aufsteigt; und nachdem er gezeigt hat, wie man erst aus Aegypten ausgegangen sein müsse, ehe man das Lied Exod. 15 anstimmen, erst durch die Wüste gezogen, ehe man das Brunnenlied Num. 21 singen, erst an die Grenzen des heiligen Landes gelangt, ehe man in Deut. 32 einstimmen könne, fährt er in Bezug auf das Deboralied fort: Rursum habes necessarium ut milites et terram sanctam haereditate possideas et apis tibi prophetet et apis te judicet (Debora quippe apis interpretatur) ut possis illud carmen quod in l. Judicum continetur, edicere. Es liegt hier die Ahnung der tiefen Wahrheit, daß alle diese Lieder wirklich wichtige Stufen der heilsgeschichtlichen Erfahrung Israels bezeichnen, unter der Hülle der Allegorie verborgen. Aber noch mehr Willkürliches, Gezwungenes und Verkehrtes findet sich, wie zu erwarten, bei einer derartigen Behandlung unsers Buches. So ist dem Orig. Josua ohne Weiteres Jesus, die „Tage der Aeltesten" (2, 7.) die Tage der Apostel (hom. 1.), die filii Orientis (6, 3.) die Häretiker (hom. 8, 1.), Barak ein Typus des alten Bundesvolks, die ihm zuvorkommende Jael dagegen eine figura ecclesiae quae ex alienis gentibus congregata est (hom. 5.); und in dem Räthsel Jothams (9, 8.) bezieht der Weise den Weinstock, Oel- und Feigenbaum *ἐπὶ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, τὴν δὲ ῥάμνον ἐπὶ τὸν ἀντικείμενον***). Die allegorische Exegese mußte eben in dem Maaße eine erbauliche Beziehung unmittelbar und überall in

---

*) Opp. T. III. p 12., vgl. den Prolog des Comm. zu dem h. L. T. III. p. 34.

**) Fragm. Comm. in Prov. T. III. p. 6.

dem Einzelnsten und Kleinsten der heiligen Geschichte suchen, als ihr der heilsgeschichtliche Zusammenhang des Ganzen und Großen noch nicht erschlossen war, vermöge dessen auch dem einzelnen, scheinbar unfruchtbaren historischen Detail seine erbauliche Bedeutung gesichert wird.

Eine etwas gesündere Wendung nimmt in dieser Hinsicht die allegorische Erklärung unsers Buches im folgenden Jahrhundert bei Ephräm dem Syrer*). Während den Orig. das Interesse des Homileten auf den Geschichtsinhalt des Buches wesentlich nur soweit eingehen ließ, als derselbe eine erbauliche Verwendung zu gestatten schien, ist es bei Ephräm der unverkennbare Einfluß der antiochenischen Schule, welcher ihn den geschichtlichen Inhalt und Zusammenhang unsers Buches als solchen lebendiger zu erfassen antreibt. Damit schließt sich ihm dann auch der Blick in die wirklichen typischen Beziehungen dieser Geschichte auf, welche nicht erst durch die Kunst des Exegeten in sie hineingetragen worden, sondern in dem Wesen dieser wie aller A.=Tl. Geschichte begründet sind. Wie entschieden daher auch Ephräm diese Geschichte als eine wahre, wirklich geschehene ansieht, will er gleichfalls nicht bloß bei der Judaica littera stehen bleiben und die Geschichte der Richter lediglich als eine der Vergangenheit angehörige betrachtet wissen, sondern als eine solche, welche unter ihrer durchsichtigen Hülle zugleich die weissagenden Typen höherer heilsgeschichtlicher Vorgänge birgt. Die Richter, welche unser Buch selbst als „Heilande" des Volks bezeichnet, faßt er mit Recht als Bilder des Heilands Jesu Christi auf, dessen Werk und Person sie nach den verschiedensten Beziehungen vorbildlich darstellen. Seine Phantasie ergeht sich nun freilich mit sichtlichem Behagen darin, überall auch in den kleinsten, zufälligsten Aeußerlichkeiten der Geschichte der Richter diese vorbildlichen Beziehungen zu ent=

*) Vgl. dessen explanatio in l. Judicum, Opp. omnia syr. et lat. Romae 1737. Tom. I. p. 308—329.



decken. Und indem sich zu diesem Bestreben dann auch bei Ephr. eine stark hervortretende asketische Tendenz gesellt, bleibt auch seine Auslegung, trotz ihres verhältnißmäßig nüchternern Ausgangspunktes, vielfach in einer ziemlich extravaganten Allegorese gefangen. Wer müßte nicht lächeln, wenn hier Jabin den Tod, sein Feldherr Sissera den Teufel, den Fürsten und Urheber des Todes, bedeuten soll (p. 311), oder wenn Simson, indem er die beiden Thorflügel Gazas auf den Berg vor Hebron hinaufträgt, als ein Typus Christi gefaßt wird, welcher die Sünden beider Völker, der Juden und der Heiden, auf den Calvarienberg hinaufgetragen hat (p. 325)? Aber wie viel unnütze Spielerei im Einzelnen auch mit unterlaufen mag, immer ist es Ephräms Verdienst, im Gegensatz gegen eine überwiegend moralisirende Allegoristik die wirklichen typischen Beziehungen entschiedener hervorgehoben zu haben, welche die Richterzeit auf die neutestamentliche Heilszeit und die einzelnen Richter auf den Heiland des neuen Bundes darbieten, und welche von der h. S. selbst bestimmt genug anerkannt, auch von der Kirche der folgenden Jahrhunderte zuversichtlich festgehalten werden.

Dieselbe Herrschaft der allegorischen Interpretation finden wir bei der Mehrzahl der übrigen Väter des Morgen- wie des Abendlandes. Allerdings sind uns selbstständige Commentare über unser Buch in dieser Richtung weiter nicht aufbehalten; jedoch gestatten schon die in Katenen und anderen ähnlichen Compilationen aufbewahrten Reste einen hinlänglich sichern Schluß. Interessant ist in dieser Beziehung namentlich die Arbeit des Procopius von Gaza (um 527)*), in welcher er

*) Sein Comm. in Octateuchum erschien zuerst in einer unvollständigen und fehlerhaften lateinischen Uebersetzung von Conr. Clauser (Tig. 1555. fol.); von dem griechischen Original wurden dann die wichtigsten Bruchstücke der Catene des Nicephorus einverleibt. — In derselben Art ist, wie es scheint, das von dem römischen Diaconus Johannes im 6. Jahrh. verfaßte Expositum in Heptateucham ausschließlich aus früheren lateinischen Vätern zusammengeschrieben, von welchem das Spicil. Solesm. im I. Bd.

Auszüge aus älteren griechischen Exegeten, besonders Origenes, Theodoret, Cyrill, Gregor von Nyssa, geschickt zu einem Ganzen zusammenschmolz. Dabei ist er fleißig in Vergleichung der andren alten Uebersetzungen und nicht selten sorgfältig auf die historische Auslegung bedacht; und dennoch giebt er sich anderwärts wieder dem wunderlichsten Allegorisiren hin, gefangen in der allgemeinen Strömung der Zeit und verleitet von seinen Autoritäten. Ebenso geht Verecundus in seinem Comm. über das Deboralied mehrfach auf den Wortsinn ein, wendet dann aber Alles allegorisch auf Christus und die Kirche an und noch häufiger ergeht er sich in erbaulichen Moralitäten. Zu welcher Macht die allegorische Erklärungsweise auch bei unserm Buche in dieser Periode geworden war, das erkennen wir aber am deutlichsten bei einer Anzahl derjenigen Väter, welche sich nicht eigentlich exegetisch mit demselben befaßten, und welche gleichwohl, wo sie einmal in einer gelegentlichen Aeußerung auf dasselbe zurückkommen, unbedenklich und meist ganz unvermittelt die allegorische Erklärung befolgen. Wir begnügen uns mit einigen wenigen Beispielen. Weil nach I. Cor. 10, 4 Christus der Fels war, so hört Cyrillus auch aus dem Befehle an Gideon, auf dem Felsen sein Opfer zu bringen, die Absicht, daß er es Christus bringen solle, heraus. So weiß Nilus selbst das Gerstenbrod im Traume des Midianiters (7, 13.) für seine asketischen Betrachtungen fruchtbar zu machen; und in den zusammengebundenen Schwänzen der Füchse Simsons findet nicht bloß er, sondern auch Ambrosius*) die tiefsten erbaulichen Wahrheiten enthalten. Ueberhaupt fand, was im Orient herrschende Auffassung, ja fast selbstverständliche Voraussetzung geworden war, auch unter den Vätern des Abendlandes die bereitwilligste Aufnahme. So wird von Ambro-

Proben mittheilt. Für das Richterbuch enthält es Auszüge aus August., Ambrosius und Hieronymus. Vgl. a. a. O. S. 292.

*) In Psalm 118., Opp. ed. Colon. 1616. T. II. p. 460; vgl. auch in evg. Luc. c. 10., T. III. p. 61.

sius in den Proömien zu den beiden ersten der 3 BB. de spiritu s. die Geschichte Gideons und Simsons ohne Weiteres nach dem Vorgange früherer Allegoristen in der willkürlichsten mystisch-typischen Auffassung angeführt*); und dies Beispiel steht bei Ambros. keineswegs allein. Vorzüglich aber war es Gregor der Große, welcher, ohne selbst einen Commentar über das Richterbuch zu verfassen, durch eine Reihe gelegentlich in andren Zusammenhängen gemachter Ausführungen einen festen Typus allegorischer Interpretation für dasselbe aufstellte, welcher vermöge des Ansehens seines Urhebers zu einer herrschenden Tradition in der abendländischen Kirche des ganzen Mittelalters geworden ist. Namentlich boten Gregors Moralia zum Hiob hierfür die reichste Fundgrube dar. Wir können es uns nicht versagen, als charakteristisches Beispiel einerseits von der Willkür, andrerseits von der — wenn man einmal das Princip anerkennt — unleugbaren Schönheit und sinnigen Tiefe dieser Erklärungsweise eine Stelle unten anzuführen**). Mit Gre-

*) Opp. T. IV. p. 98 ff. 109 ff.

**) Wir wählen die schon S. 397. erwähnte Ausführung über die 300 Kämpfer des Gideon (expos. in Job. L. XXX. nr. 72 ff.). Diese erscheinen, nach einer schon bei Melito und Ambros. (de spir. s. I, 16.) angedeuteten Vorstellung, als Typen der Märtyrer Christi, des himmlischen Gideon. Qui sonuerunt tubis, dum praedicant; confregere lagenas, dum solvenda in passione sua corpora hostilibus gladiis opponunt; resplenduerunt lampadibus, dum post solutionem corporum miraculis coruscaverunt, moxque hostes in fugam versi sunt .... Cecinere ergo tubis, ut lagenae frangerentur; lagenae fractae sunt, ut lampades apparerent; apparuere lampades, ut hostes in fugam verterentur; i. e. praedicaverunt martyres, donec eorum corpora in morte solverentur; corpora eorum in morte soluta sunt, ut miraculis coruscarent; coruscavere miraculis, ut hostes suos ex divina luce prosternerent .... Intuendum est etiam id, quod illic scriptum est, quia in dextera tubas, lagenas autem in sinistra tenuerunt. Pro dextro enim habere dicimur quidquid pro magno pensamus, pro sinistro vero quod pro nihilo ducimus. Bene ergo illic scriptum est, quod in dextra tubas et lagenas in sinistra tenuerunt; quia Christi martyres pro magno habent praedicationis gratiam, corporis vero utilitatem pro minimo. Quisquis enim plus facit utilitatem corporis quam gratiam praedicationis, in sinistra tubam atque in dextra lagenam tenet.

gor ist in dieser Richtung ein unverkennbarer Abschluß erreicht. Wie wenig die Kirche in der nächsten Zeit neue Bahnen zu betreten im Stande war, das zeigen in augenfälliger Weise die beiden an der äußersten Grenze der patristischen Periode stehenden Werke des Isidorus Hisp. und des Paterius. Während Letzterer, der notarius et secundicerius der römischen Kirche, auf Anregung seines Lehrers Gregor allein aus dessen verschiedenen Schriften sein liber de expositione V. et N. Ti. zusammenstellte, worin das 6. Buch die testimonia in l. Judicum umfaßt*), enthalten die kurzen Commentaria des Erstern über die historischen BB. Erläuterungen zu einzelnen hervorragenden Abschnitten, welche aus den Auslegungen aller bedeutenderen früheren allegorischen Erklärer, besonders des Orig., Ambros., Gregor u. A. fast wörtlich zusammengetragen sind**): ein ziemlich dürftiges Compendium der damals gangbaren Exegese, für die historische Erklärung ohne allen Ertrag.

b. Zum Glück aber war diese herrschende Erklärungsweise doch nicht die einzige in der Kirche. Konnten doch, wie bemerkt, auch diejenigen Väter, welche „Alles in Allegorie ersäuften", das ursprüngliche und nächste Recht des buchstäblichen Sinnes nicht so gänzlich vergessen, daß nicht auch bei ihnen die Anerkennung desselben wenigstens als stillschweigende Voraussetzung ihrem phantastischen Treiben zum Grunde lag. Und mußten doch selbst einige der entschiedensten Allegoristen auch bei unserm Buche dem geschichtlichen Buchstaben mehrfach ausdrücklich sein Recht widerfahren lassen. Wir nennen hier nur Basilius den Großen, bei welchem, so wenig er auch in seinen Homilien die moralistrende Allegorese verschmäht, uns doch gelegentlich einzelne treffende Blicke in den geschichtlichen Inhalt unsers Buches begegnen. Namentlich gehört hieher eine Stelle in dem freilich nicht unbestrittenen Comm. zum Jesajas, wo anknüpfend

*) Abgedr. in S. Gregorii Opp. ed. Bened. T. IV, 2. p. 133—138.

**) Der das Richterbuch betreffende Abschnitt steht in der ed. Colon. p. 333—336.

an Richt. 17, 6., der damalige Zustand Israels im Vergleich zu dem der Königszeit als die *μακαρία κατάστασις* bezeichnet wird, *ὅτι ἡ κατὰ τοὺς κριτὰς πολιτεία ἐλευθεριωτέρα ἦν κατὰ φύσιν αὐτοῖς ὑπάρχουσα, αὐτονομουμένου τοῦ λαοῦ, τὸν θεὸν μόνον βασιλέα γνωρίζοντος* *). Desgleichen Ambrosius, welcher in einer Reihe von Stellen die im Richterbuche erzählten Thatsachen nicht nur auf's Entschiedenste als geschichtliche anerkennt **), sondern auch zuweilen ausführlicher erläutert ***). Und noch Isidorus Hisp. faßt in seinem liber prooemiorum den Inhalt unsers Buches kurz und gewiß treffend dahin zusammen: in libro Judicum continentur peccata et servitutes Israel, exclamationesque populi et miserationes Dei †). Aber ein noch entschiedeneres Gegengewicht gegen die Einseitigkeit der herrschenden kirchlichen Auslegung, welche den Inhalt unsers Buches nach seiner ethischen und typischen Beziehung auf Kosten seiner geschichtlichen zu erfassen bedacht war, bieten auch hier diejenigen Väter dar, welche in der Förderung des grammatisch-historischen Verständnisses die ausschließliche oder doch vorzüglichste Aufgabe des Schriftauslegens erkannten. Ohne in eingehenderer Erklärung für unser Buch etwas zu leisten, nehmen diesen Standpunkt ihm gegenüber unter den Griechen besonders Eusebius ††), Chrysostomus †††), Severianus von Galala *†), unter den lateinischen Vätern vor Allen Hieronymus ein. In dem ganzen patristischen Zeitalter hatte Keiner

*) Opp. ed. Bened. T. I. p. 421.

**) So u. A. de spir. s. II, 1.; de offic. I, 50. II, 12. 19.; ad Syagr. ep. 2.

***) Vgl. besonders de viduis T. IV. p. 239 f.; de virginib. l. III. T. IV. p. 228.

†) Opp. p. 279.

††) z. B. Demonstr. evg. ed. Gaisf. II, 731.

†††) S. namentlich die Synopsis V. et N. Ti. Opp. ed. Montf. T. VI. p. 315. 340 ff.

*†) Vgl. die längere Ausführung über Simson in der homil. de serpente, unter den Werken des Chrysost. T. VI. p. 528.

gründlicher als dieser mit dem buchstäblichen Wortlaut und geschichtlichen Inhalt der historischen BB. A. Ts. sich beschäftigt. Was Hieron. durch seine Uebersetzung für das Wortverständniß, durch seine im Anschluß an Eusebius unternommenen chronologischen und geographischen Untersuchungen für das geschichtliche Verständniß des A. T. geleistet hat, das ist auch unserm Buche an seinem Theile zu Gute gekommen*). Aber eine eigene Auslegung desselben besitzen wir von Hieron. nicht; auch der kurze unter seinem Namen überlieferte Commentarius in canticum Deborae**) ist nicht von seiner Hand. Dagegen enthalten seine übrigen Schriften manche schätzbare, zum Theil eingehende Erörterungen über verschiedene einzelne Punkte unsers Buchs***). So zuversichtlich er dabei auch die typische Bedeutsamkeit der Richterzeit im Ganzen und Einzelnen festhält (wie denn namentlich Simson häufig „in typo Christi" betrachtet wird), und so wenig er die moralische Benutzung unsers Buches — wenn sie rechter Art ist — bestreitet: so entschieden ordnet er doch dies Alles dem geschichtlichen Verständniß, der lebendigen Auffassung der heiligen Geschichte in ihrer einfachen, objectiven Thatsächlichkeit unter, in welcher ihm die ganze Geschichte des A. T., die universa gesta Judicum mit eingeschlossen, zunächst als Gegenstand des Glaubens für die Christen erscheint†). — Aber bei Weitem wichtiger noch als alle solche gelegentlichen Aeußerungen sind in dieser Richtung die ausführlichen Erklärungen unsers Buchs. Was Diodor von Tarsus, welcher nach Suidas und Photius (cod. 102.) über das ganze A. T. commentirte, desgleichen vielleicht auch Theodor von

*) Die Uebersetzung des Richterbuchs, sowie der BB. Josua, Ruth u. Esther wurde erst nach dem J. 404 unternommen und gehört somit zu den letzten A.-Tl. Uebersetzungsarbeiten des Hieronymus. S. Vallarsii Praef. ad T. IX. fin.

**) Opp. ex rec. Vallars. ed. 2. Venet. T. III. p. 795—802.

***) So vorzüglich: Ad Marcellam ep. 29. (al. 130.); contra Jovin. Lib. I. c. 5 und 23.

†) Comm. in ep. ad Philem. c. I. T. VII, 752.

Mopsveste für dasselbe geleistet, ist mit der Mehrzahl ihrer exegetischen Schriften verloren gegangen. Gleiches Loos traf die zahlreichen Werke syrischer Ausleger, unter denen uns namentlich Narses († 496) und sein Schüler Abraham von Bethraban, sowie in späterer Zeit Job von Catara (um 990) mit Commentaren über das Richterbuch in dem Verzeichnisse des Ebed Jesu genannt werden. Erhalten sind uns über dasselbe, außer einem armenischen Commentar des Elisäus von Amathunik († um 480)*), nur die Arbeiten der beiden großen Exegeten Augustinus und Theodoret. Bei ihnen beiden bildet die Erklärung des Richterbuchs nur einen Bestandtheil ihrer umfassenderen Erörterungen über die historischen BB. des A. T., bei Aug. über den Heptateuch**), bei Theod. über den Oktateuch, Könige und Chronik***). Beide liefern allerdings keinen fortlaufenden Commentar über das ganze Buch, sondern verbreiten sich in der beliebten freieren Form von Quaestiones über eine Reihe der wichtigsten und schwierigsten Abschnitte desselben und Aug. bricht sogar mit seiner letzten, der 56., quaestio schon bei c. 15, 12 ab. Aber gerade in dieser Gestalt und vielleicht mehr als in jeder andern gewähren beide Arbeiten eine wahre Erquickung in dem verschwimmenden Nebelmeere allegorischer Erklärungen, welche die kirchliche Auslegung dieser Periode auch über unser Buch ergossen hat, durch die Entschiedenheit, mit welcher sie auf den festen geschichtlichen Boden zurückkehren.

*) Seine Erklärung der BB. Josua und der Richter (in der von den Lazaristen besorgten Ausg. seiner sämmtlichen Werke, Venedig 1838) besteht gleichfalls nicht in einem förmlichen Commentar, sondern nur in abgerissenen Ausführungen über einzelne Abschnitte und enthält nach den von Welte (Tüb. Theol. Quartalschr. 1842, S. 608 ff.) mitgetheilten Proben eine verständige Erörterung des geschichtlichen Sinnes.

**) Opp. ed. Bened. T. III, 1. p. 595 ff. Ergänzend sind damit zu verbinden die 7 BB. locutionum, in welchen die Hebraismen der Bibelsprache erläutert werden (die locutiones de Judicibus im 7. B., a. a. O. p. 373 ff.).

***) Opp. ed. Schulze, T. I. p. 321 ff.

Hier ist ein wirklich nüchterner Blick für das Thatsächliche an der Richtergeschichte, ein anerkennungswerthes Streben, Zusammenhang und zeitliche Abfolge der einzelnen Begebenheiten klarzustellen, und ein ernstes, wenn auch nicht überall gelingendes Bemühen, die wirklichen sachlichen Schwierigkeiten zu bemeistern. Dabei fehlt das Bewußtsein von dem vorbildlichen Charakter dieser Geschichte so wenig wie das Interesse für ihre sittliche Bedeutung. Allerdings dringt in der theologischen Würdigung des Richterbuchs Theodoret nicht gerade sehr in die Tiefe; es finden sich bei ihm Spuren eines ziemlich äußerlichen Pragmatismus — so wenn er qu. 7. zu dem im Text selbst angegebenen Grunde für die nicht völlige Ausrottung der Kananiter auch noch die Rücksicht auf die Bequemlichkeit der jährlichen Festbesuche hinzufügt, welche durch das eingeengtere Wohnen der Israeliten erleichtert werden sollten —; und selbst eine Geneigtheit zu nicht unbedenklicher Abschwächung des vollen Schriftgedankens macht sich bemerkbar, wie denn Th. z. B. in dem *παρὰ Κυρίου ἐστίν* (14, 4) nicht *τὴν ἐνέργειαν τὴν θείαν, ἀλλὰ τὴν συγχώρησιν τὴν θείαν* ausgesprochen findet (qu. 21.). Wie viel entschiedener bei Aug. der theologische Charakter der Auslegung hervortritt, das kann u. A. ein Blick auf die tief eingehende Erörterung über Jephtas Opfer (qu. 49.) lehren; und was etwa auch Aug. bei der vorliegenden Arbeit im Vergleich mit andren seiner exegetischen Werke in dieser Hinsicht vermissen läßt, das erklärt sich aus der oben bezeichneten Methode dieser Auslegung. Je mehr aber auch er, wo er sonst in Homilien und dogmatischen Erörterungen auf unser Buch zurückkommt*), sich unbedenklich in den seltsamsten Allegorien bewegt, um so wichtiger wird uns die nüchterne Gesundheit und ächt geschichtliche Tendenz, in welcher er bei dieser Auslegung des Richterbuchs mit Theodoret zusammentrifft. Und damit stehen

*) Vgl. z. B. zu 6, 36: enarr. in ps. 71. (IV, 749.); in ps. 137. (ib. 1529.); de unit. eccl. IX, 344; serm. 132. (V, 644.); zu 15, 4: enarr. in ps. 80. (IV, 865.) u. a. St.



diese Arbeiten beider der herrschenden Richtung der Zeit als eine ernste Mahnung gegenüber, zugleich aber auch als die tröstliche Verheißung einer bessern Zukunft. —

Haben wir bisher die exegetische Auffassung und Behandlung des Richterbuchs in dem patristischen Zeitalter uns vergegenwärtigt, so fassen wir nun den theologischen Gebrauch und die kirchliche Verwendung desselben während dieser Zeit in's Auge.

Es liegt in der Natur der Sache, daß ein Zeitalter, dessen Hauptaufgabe es war, auf Grund der heiligen Schrift und im Gegensatz gegen jede häretische Verirrung eine kirchliche Theologie herauszubilden, dazu nach Kräften die ganze h. S. in den Bereich seiner Arbeit ziehen, aus jedem der biblischen Bücher, und wäre es noch so wenig ergiebig erschienen, Waffen für seinen Kampf, Bausteine für seine Arbeit zu entnehmen suchen mußte. Andrerseits aber werden wir auch nach dem, was wir bereits über die ganze Stellung des Zeitalters zur h. S. bemerken konnten, allerdings noch keinen umfassenden, den ganzen theologischen Gehalt erschöpfenden Gebrauch unsers Buches erwarten dürfen. Es entsprach der Methode der dermaligen Schriftbeweisführung und genügte dem Geiste des Zeitalters, überwiegend mit einzelnen für den jedesmaligen Zweck nutzbar scheinenden Stellen der h. S. zu argumentiren. Und in dieser Weise finden wir auch von dem Buche der Richter nach der dogmatischen wie nach der ethischen Seite hin einen ziemlich ausgedehnten Gebrauch gemacht.

In dogmatischer Beziehung haben wir hier vor Allem daran zu erinnern, was uns schon bei der Betrachtnug der Exegese unsers Buches entgegentrat, daß die alte Kirche das ganze Buch, wie die historischen und prophetischen Schriften des A. T. überhaupt, von vornherein mit Neutestamentlichem Auge ansah, es so zu sagen unter christologischen und soteriologischen Gesichtspunkt stellte, insofern sie auch in ihm mit aller Bestimmtheit weissagende Typen auf die Neutestamentliche

Erlösung, sacramenta Christi et ecclesiae fand*). Nach dieser typischen Seite seines Inhalts bildete das Richterbuch im Ganzen und Großen ein integrirendes Glied des A.-Tl. Schriftzeugnisses, auf welches die Kirche die Wahrheit des Evangeliums und die Gewißheit ihres Glaubens an Christum gründete. Auf diesem Punkte würde also noch am ersten von einer organischen Methode der Schriftbeweisführung die Rede sein können, wäre nicht die Behandlung des Einzelnen gar oft allzu willkürlich und dem ursprünglichen historischen Zusammenhange völlig fremd. Dabei wissen die Väter jedoch sehr wohl auseinanderzuhalten, was an den typischen Personen der Richterzeit von typischer Bedeutung ist und was lediglich ihrer menschlich-sündhaften Persönlichkeit angehört. So erklärt Hieronymus (adv. Jovin. I, 23.) von Simson: licet typum teneat Salvatoris, quod meretricem ex gentibus adamavit ecclesiam et multo plures hostium moriens quam vivus occiderit, tamen conjugalis pudicitiae exempla non praebet. Und, wenn auch Augustinus noch weitergehend behauptet, daß selbst an sich sündhaften Thaten der Richter, wie dem Opfer des Jephta, kraft göttlicher Wirkung eine vorbildliche Bedeutung beiwohnen könne, so hält er doch gleichzeitig den Satz entschieden aufrecht: nec ideo peccata eorum dicendum est non fuisse peccata (qu. 49, 13.). Aber auch dem einfachen geschichtlichen Wortlaut nach gestattete der Inhalt des Richterbuchs mannigfachen dogmatischen Gebrauch. Wir erwähnten bereits, wie Tertullian in seinem Kampfe gegen die gnostische Irrlehre die Geschichte der Richterzeit apologetisch und polemisch zu benutzen wußte. Ganz ähnlich weist auch Origenes wiederholt darauf hin, wie gerade die Richterzeit

*) Wir verweisen nur noch auf die Ausführungen Augustins c. Faust. XII, 32: (videat) in ipsis temporibus Judicum . . . iterum atque iterum multis et variis modis Christum et Ecclesiam figurari. Quis erat in Samson obvium leonem necans quum petendae uxoris causa ad alienigenas tenderet, nisi qui Ecclesiam vocaturus ex gentibus dixit: Gaudete quia ego vici seculum? etc. etc.



Gott als den Strengen und zugleich Barmherzigen (misericordiam cum severitate miscentem) zu erkennen giebt (S. 465); und sehr schön hebt er zu c. 7, 2. hervor, wie die göttliche Allmacht in ihren herrlichsten Erweisungen menschliche Mitwirkung nicht bedarf, sondern geradehin ausschließt: Non efficitur clarum divinae virtutis opus, si humanis adminiculis fulciatur (S. 476)*). Namentlich aber finden wir in den großen dogmatischen Kämpfen jenes Zeitalters auch das Buch der Richter für verschiedene der wichtigsten Fragen herangezogen. Für die trinitarischen Streitigkeiten waren hier besonders die Stellen von Interesse, wo die Wirksamkeit des Geistes Gottes hervorgehoben oder wo von Engelerscheinungen berichtet wird. Daß der Geist Gottes das wirkende Princip alles wunderbaren, übernatürlichen Geschehenes sei, dafür führt z. B. Severianus von Gabala die Geschichte der Wunderthaten Simsons zum Beweise an. *Ὅταν ἡ γραφὴ θέλῃ μηνῦσαι τι ἢ δεῖξαι τῶν ὑπὲρ φύσιν ἀποτελουμένων, τῇ τοῦ πνεύματος αὐθεντίᾳ τὸ πᾶν ἐπιγράφει.* Demgemäß werde bei den einzelnen Heldenthaten Simsons ausdrücklich hervorgehoben, daß der Geist Gottes über ihn gekommen sei, *ἵν' ὅταν ἀπιστευθῇ διὰ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν, πιστευθῇ διὰ τὴν τοῦ πνεύματος δύναμιν.* Und unter den Schriftbeweisen für die Gottheit des heiligen Geistes finden wir nicht bloß bei Sever., sondern auch bei Athanasius**), Ambrosius***) u. a. Vätern fast stehend die Berufung auf die Stellen 14, 6. 15, 14. 16, 20., wo in solchem Zusammenhange bald „Geist des Herrn" bald „Herr" abwechselnd gebraucht wird. Gegen die Ansicht der Arianer aber, welche den *λόγος* zu einem geschaffenen Engel herabsetzte, beruft sich

---

*) Ebenso muß auch nach Salvianus, de gubernat. Dei VII, 8., Gideon deshalb nur eine geringe Mannschaft mit sich nehmen, ne multitudo sibi posset aliquid de victoria vindicare; Gallandi T. X. p. 42.

**) Vgl. T. I. p. 211.

***) de spir. s. l. II. c. 1.

Athanas. gern, obgleich allerdings mit wenig Recht, auch auf die Engelerscheinungen in unserm Buche. Nicht bloß, daß allein Gott und nicht ein Engel angebetet werden dürfe, sucht er aus Richt. 13. zu beweisen, wo der Engel den Manoah, der ihm opfern wolle (?), daran hindere*); sondern er findet überhaupt den bestimmten Unterschied, welchen die h. S. zwischen Gott und Engeln macht, auch in unserm Buche festgehalten: *εἶδε Μανωὲ . . . ἄγγελον, ἐθεώρησε δὲ καὶ Μωυσῆς τὸν θεόν· εἶδε Γεδεὼν ἄγγελον, ὤφθη δὲ καὶ τῷ Ἀβραὰμ ὁ θεός· καὶ οὔτε ὁ τὸν θεὸν θεωρῶν ἔβλεπεν ἄγγελον, οὔτε τὸν ἄγγελον ὁρῶν ἐνόμιζε τὸν θεὸν ὁρᾶν***). Viel richtiger macht dagegen Idacius den Arianern gegenüber für die Gleichstellung des Sohnes mit dem Vater geltend, daß nach Richt. 6, 25 der Herr selbst mit Gideon geredet habe***); und für seine kirchliche Thesis: Princeps Pater, princeps Filius, princeps Sp. S. beruft er sich zum Beweise des ersten Satzes auf c. 8, 23†). Ebenso wird der häretischen Leugnung des wahren Leidens Christi von Avitus††), gestützt auf Richt. 10, 15. 16., die Bemerkung entgegengehalten, daß in ipsa divinitate, in qua inveniri non potest afflictio corporalis, interdum tamen pietatis reperiatur affectio. Auch in Betreff der anthropologischen Fragen fand die kirchliche Lehrentwicklung Veranlassung auf unser Buch zurückzukommen, um so mehr, als gerade in der Geschichte der Richter fast stärker wie irgendwo in der h. S. das Ineinander von Sünde und Gnade, die wunderbare Verschlingung menschlich freien Handelns mit dem die Geschichte nach seinen Gedanken ordnenden Willen Gottes der Kirche entgegentrat. Wir bemerkten schon, wie Augustin (qu. 49, 13.) bei aller Anerkennung, daß Gott auch die Sün-

*) Contra Arianos or. 3. T. I. p. 394.

**) ib. or. 4. T. I. p. 466.

***) l. adv. Varim., Bibl. PP. Lugd. V, 737.

†) a. a. O. 746.

††) ep. 2. (ad Gundobadum), Gallandi T. X. p. 704.

den der Richterzeit in seine Oekonomie aufgenommen habe, dennoch die Sünder selbst von der eignen sittlichen Verantwortlichkeit keineswegs freispricht. Und wenn nach Origenes*) der spiritus malignus Richt. 9, 23. tanquam carnifex quidam intelligendus est missus ad exigendas de peccatoribus poenas, so trägt Augustin (qu. 13.) kein Bedenken, mit 2, 3. seinen Satz zu bestätigen: nonnulla etiam de ira dei venire peccata.

Wir haben hiermit bereits die Grenzen des ethischen Gebietes berührt, für welches das Buch der Richter noch viel reichlichere Beziehungen darbot. In welchem Sinne und mit welchem Rechte die alte Kirche die sittlich-vorbildliche Bedeutung unsers ganzen Buches auch für die Christenheit behauptete, haben wir schon oben namentlich bei Origenes näher dargelegt. Hier wollen wir zunächst nur noch an einigen Beispielen zeigen, wie die Kirche die Geschichte der Richter auch im Einzelnen sittlich zu verwerthen verstand, um sodann die Stellung zu beleuchten, welche das patristische Zeitalter gegenüber den mancherlei sittlichen Problemen des Richterbuches einnahm. Von der Voraussetzung aus, daß Debora eine vidua gewesen sei, stellt Ambrosius**) sie den christlichen Wittwen zum Muster hin, und nachdem er geschildert, was sie Großes und Herrliches geleistet, schließt er die Nutzanwendung daran: Non ergo natura rea est culpae nec infirmitati obnoxia; strenuos enim non sexus sed virtus facit. Zur νηστεία ermuntert Basilius durch wiederholte Hinweisung auf die Geschichte des Simson: αὕτη τὸν μέγαν Σαμψὼν ἐπιθηνήσατο, καὶ ἕως ὅτε συμπαρῆν τῷ ἀνδρὶ, κατὰ χιλίους ἔπιπτον οἱ πολέμιοι, ... ὅτε δὲ μέθη αὐτὸν καὶ πορνεία παρέλαβον, ἁλώσιμος ἦν τοῖς ἐχθροῖς κ. λ.***). Und wenn Ambros. gegen das Zinsennehmen eifert, so zieht er, nach desselben Basilius Vorgange†),

*) Comm. in ep. ad Rom Lib VII. c. 1.
**) de viduis T. IV. p. 239 f.
***) de jejunio hom. 1, 6. 2, 6.
†) hom. in ps. 14 (15), c. 5.

selbst das Räthsel des Simson „de manducante exivit esca“ dazu heran: Leones sunt, et feritatem suam mutant; ... et ed vobis qui pecuniam devorastis, exeat misericordia. Haec est n. esca egenorum*); oder wenn er das weibliche Schaamhaftigkeit verletzende Verfahren eines Bischofs zu rügen hat, so verweist er nachdrücklich auf die Geschichte Richt. 19 f.: Non ita majores nostri despicabilem habebant castitatem, cui tantum deferebant reverentiae, ut bellum adversus temeratores pudicitiae suscipiendum statuerent**). Endlich werden wir hierher eine charakteristische Stelle des Lucifer von Calaris rechnen dürfen, welcher in dem L. de regibus apostaticis mit der ihm eignen Heftigkeit gegen den arianischen Cäsar Constantius ausführt, daß seine bisherige ungestörte Regierung so wenig als eine göttliche Legitimation seiner Apostasie zu betrachten sei, als das 40jährige friedliche Richteramt des Gideon eine thatsächliche Billigung seines Abfalls zur Abgötterei enthalte***). Wie sich jedoch auch die krankhafte asketische Richtung der Zeit den Geschichtsstoff unseres Buches zu Nutze zu machen wußte, davon hier nur zwei Beispiele. In dem zweiten der unter Clemens Rom. Namen erhaltenen syrischen Briefe de virginitate wird in c. 9. die Ermahnung, die Berührung des Weibes zu meiden, durch einen warnenden Hinweis auf die Geschichte Simsons eingeleitet: Non audivisti de Simsone Nasiraeo, cum quo fuit spiritus Dei, viro forti? ... Mulier illum perdidit per corpus vile et per concupiscentiam malam. Non esto sicut ille, cet.†). Und in dem Convivium decem virginum des Methodius giebt die 10. Rede in c. 2—6. eine weitläufige Erörterung über die Parabel des Jotham, als in welcher clare castitatis regnum olim futurum praefigurabatur, und hier muß sich sogar der rhamnus (ὑφ᾽ ὧν ἄγνος — d. i.

*) de Tobia c. 15.

**) Ad. Syagr. ep. 2. Opp. T. V. p. 148 ff.

***) Bibl. Max. PP. Lugd. T. IV. p. 214.

†) Gallandi T. I. p. XXI.

ἁγνός! — καλούμενος) auf das N.-Tl. Gesetz der Keuschheit beziehen lassen*).

Aber das Richterbuch enthält nicht bloß in den löblichen Thaten der einzelnen Heilande Israels eine Reihe leuchtender sittlicher Vorbilder und in den Gerichten des Herrn über die Sünden jener Zeit ebensoviele ernste Warnungen vor sittlicher Trägheit und Untreue; in den schweren Versündigungen der gefeiertesten Helden und mehr noch in dem Verhältniß, in welchem die erlösende Wirksamkeit des Herrn zu diesen Sünden seiner Organe erscheint, bietet das Buch eine Reihe der schwierigsten sittlichen Probleme dar, und es ist von Interesse, die Stellung kennen zu lernen, welche die alte Kirche zu diesen einnahm.

Wir müssen hier vor Allem die verschiedenen Kreise der in Betracht kommenden Thatsachen aus einander halten. Daß Gideon, nachdem er sein Rettungswerk vollbracht hat, in die Sünde der Abgötterei verfällt und auch sein Volk darein verstrickt; daß Simson bei aller seiner Heldenkraft sich den Lockungen der Fleischeslust gegenüber so schwach erweist u. dgl. m., macht noch keine eigentliche Schwierigkeit. Dergleichen beruht ja auf dem allgemeinen Verderben der menschlichen Natur, von welchem auch die Richter Israels nicht ausgenommen sind, es gehört so zu sagen dem außeramtlichen Leben derselben an; und die Väter wissen, wie bemerkt, wohl zu unterscheiden, was die Richter innerhalb ihres eigentlichen Berufes thun und was nicht. Damit daß sie Simson als einen gotterweckten Heiland Israels anerkennen, wollen sie seine fleischliche Versündigung durchaus nicht verkleinern**), und daraus, daß Gideon dem Volke vierzigjährigen Frieden erkämpft hat, folgt ihnen noch nicht, daß sein Bilderdienst keine Sünde war***). Namentlich können die griechischen Ausleger nicht oft genug daran erinnern,

*) Galandi T. III. p. 736—40.

**) Hieron. adv. Jovin. I, 23, s. o. S. 410.

***) Lucifer Calar. de reg. apost. a. a. O., und August. qu. 43.

wie nirgends bei einer Versündigung Simsons bemerkt werde, daß der Geist Gottes über ihn gekommen sei*). Aber diese Unterscheidung des persönlichen und des amtlichen Charakters der Richter reicht bei Weitem nicht für alle Fälle aus. Schwieriger wird die Sache schon, wenn nicht bloß neben und außer den großen, gottgewirkten Erlösungsthaten der Richter eine Reihe erheblicher Schwachheiten und Sündenfälle hergeht, sondern in ihre Heilandswirksamkeit selbst die Sünde trübend und störend sich hineinmischt; und doch ist auch diese Schwierigkeit noch nicht bedeutend. Ein wirkliches sittliches Problem erhebt sich vielmehr erst da, wo Gott der Herr sich unleugbar schwerer Sünden der Richter zum Mittel der Erlösung Israels bedient oder wohl gar, wie es in einigen Fällen scheint, entschieden sündliche Thaten zu diesem Zwecke selbst veranlaßt oder gebietet. Fälle der ersten Art sind z. B. die That der Jael, der Selbstmord des Simson, auch das unüberlegte Gelübde Jephtas wird hierher zu rechnen sein; unter die zweite Klasse würde der Meuchelmord des Ehud fallen, insofern es nämlich als ernst gemeint verstanden wird, daß er ihn auf Gottes Geheiß (3, 20.) beging; namentlich aber scheint hierher Simsons Verheirathung mit der Philisterin, nebst Allem was sich daran anschloß, zu gehören, wovon es 14, 4 ausdrücklich heißt, daß es auf des Herrn Veranlassung geschah. Alle diese und ähnliche schwierige Fälle sind der Aufmerksamkeit der Väter nicht entgangen und von ihnen vielfach nach ihrem sittlichen Werthe erörtert worden.

Mehrere griechische Ausleger lehnen nicht bloß, wie bemerkt, jede Mitwirkung des Geistes Gottes bei den Sünden Simsons, speciell bei seiner *πορνεία*, entschieden ab, sondern Diodor scheint sogar behaupten zu wollen, daß nach derselben überhaupt nicht mehr der Geist Gottes in Simson wirksam gewesen sei. Damit würde allerdings für manche sittlich bedenk-

*) Vgl. z. B. die Catene des Nicephorus zu 13, 25 u. 15, 14.

liche Handlung aus der spätern Zeit Simsons ihm allein die Verantwortlichkeit zufallen. Indessen, wenn auch der Beistand des göttlichen Geistes nicht mehr ausdrücklich erwähnt wird, erweist sich doch thatsächlich sein Vorhandensein in c. 16, 5 ff. 19. 28 f. Und auf jeden Fall bediente sich Gott auch der letzten Thaten Simsons nicht weniger wie seiner ersten zur Beschädigung der Feinde Israels. Umgekehrt sucht dagegen Augustinus an mehreren Stellen alle Verantwortlichkeit von den menschlichen Organen auf den durch sie wirkenden Gott abzuwälzen. So versteht er das „Wort Gottes", welches Ehud an Eglon zu haben behauptet, von einem wirklichen göttlichen Befehle zur Ermordung des Königs und nimmt nicht Anstand hinzuzufügen: illis temporibus talia fieri divinitus oportebat (qu. 20.); ja selbst daß Simson sich unter den Trümmern des Dagonstempels begräbt, läßt Aug. — weil auf keine andere Weise dieser Selbstmord zu entschuldigen sei — auf ein speciellеs heimliches Gebot des Geistes Gottes, ad personam pro tempore expressa jussione, geschehen sein *). Allein auf diesem Wege wird das Problem nicht gelöst, sondern nur in seiner ganzen Schärfe aufgestellt. Von diesem Standpunkt aus ist es dann nur consequent, wenn nach andern patristischen Ausll. in solchen Fällen von tadelnswerther Sünde überhaupt nicht mehr die Rede sein soll. Kann nämlich Gott seine Organe von den Gesetzen der gemeinen Moral nach Belieben dispensiren, so können auch ihre an sich verwerflichen Handlungen, wenn sie nur im Gehorsam gegen den Herrn und in irgend welcher Beziehung zu seinen Heilsgedanken geschehen, sogar noch geradezu löblich erscheinen. So hat nach Origenes Ehud arte quadam et callida sed laudabili usus deceptione den Tyrannen Eglon umgebracht **); ebenso erklärt Basilius in einer von Ana-

*) De civ. Dei I, 21. Ebenso Facundus von Hermiane, pro defens. trium capitul. XII, 1. Gallandi T. XI. p. 798.

**) hom. 4., p. 466.

stasius Sinaita*) mitgetheilten Stelle seiner Ascetica, unter Berufung auf Ehud, Jael und Judith, List und Lüge gegen die Feinde zur justa ultio für erlaubt, wenn nur kein Eid damit verbunden wird; und nach Ephräm war Simsons Ehe mit der Philisterin keineswegs verwerflich, weil darin sanctae ecclesiae mysticum connubium praefigurabatur**). Auf den richtigen Weg hat ohne Zweifel Augustinus selbst an der schon früher angeführten Stelle***) hingewiesen. Hier erkennt er einerseits an, daß der Herr auch den offenbarsten Sünden seiner Knechte eine Bedeutung für seine Heilszwecke abzugewinnen weiß; andrerseits hält er entschieden daran fest, daß darum die Sünden der Knechte Gottes noch nicht aufhören Sünden zu sein, sondern als solche lediglich diesen selbst zur Last fallen. Und in gleichem Sinne weisen Theodoret und Theodor von Mopsveste zu 13, 25 darauf hin, wie Gott, wenn er nicht würdige Werkzeuge finde, auch der relativ besten, wie unwürdig sie an sich auch seien, zur Ausführung seiner heiligen Absichten sich bediene†); und selbst Orig. muß anerkennen, ὅτι διὰ τὴν τοῦ λαοῦ σωτηρίαν ὁ ἀγαθὸς θεὸς ἀνέχεται μικροῦ πως καὶ παραχαραττόντων††). Wird aber so auch in unserm Buche die Grenzlinie zwischen dem sündigen menschlichen Thun und dem heiligen Walten Gottes scharf eingehalten, so kann nicht bloß von einer den Thäter entschuldigenden göttlichen Verursachung der bösen That nicht mehr die Rede sein, sondern auch da, wo in der Geschichte der Richter die böse That in die göttliche Heilsökonomie aufgenommen erscheint, bleibt einfach

*) Bibl. PP. Lugd T. IX. p. 1011. qu. 60.

**) P. 323.

***) Qu. 49, 13. s. oben S. 410.

†) Δῆλον, ὡς καὶ ἀναξίοις ὁ δεσπότης ἑτέρας χάριν οἰκονομίας τῆς θείας μεταδίδωσι δωρεᾶς. Theodoret. — Πολλάκις ὁ θεὸς τὸν τοῦ ἁγίου πνεύματος ἄξιον οὐχ εὑρηκὼς, τῷ χρησιμοτέρῳ τῶν ἄλλων πρὸς τὴν ἑκάστοτε κατεπείγουσαν οἰκονομίαν ἐχρήσατο. Theod. v. Mopsv.

††) Bei Nicophor. S. 210.

das Ineinander göttlicher Gnade und menschlicher Sünde anzuerkennen, aus deren wunderbarem Zusammenwirken die gesammte Heilsgeschichte gewoben wird. —

Nach Allem, was wir bisher über Ansehn, Behandlung und Gebrauch des Richterbuchs in der patristischen Zeit gefunden haben, müssen wir von vornherein erwarten, daß die Stellung, welche die kirchlich-theologische Wissenschaft unserm Buche gegenüber einnahm, auch in dem Leben der Kirche, in einer entsprechenden Verwendung desselben im Cultus und in der kirchlichen Kunst, ihren Ausdruck fand. Und auch dies wird uns durch verschiedene interessante Zeugnisse bestätigt.

Ein starkes indirectes Zeugniß auch für den gottesdienstlichen Gebrauch des Richterbuchs in der ältesten christlichen Kirche liegt in dem schon erwähnten frühsten Verzeichniß des A.-Tl. Kanons bei Melito. Nach den bekannten Stellen des Justinus M.*) steht nämlich im Allgemeinen fest, daß schon frühzeitig neben den Schriften des N. T. auch die des alten zur Vorlesung beim Gottesdienst verwendet wurden. Diese allgemeine Nachricht findet nun eine willkommene Ergänzung durch die genaueren Angaben jenes Melitonischen Verzeichnisses, welches den Inhalt und Umfang der A.-Tl. h. Schrift näher bestimmt. Allerdings ist das Interesse bei Melito nicht das liturgische, sondern das einfach kritische; es handelt sich ihm nicht sowohl um die A.-Tl. Schriften als gottesdienstliche Vorlesebücher, sondern um diese Schriften an sich, als ächte alte Bestandtheile des vorchristlichen Kanons. Allein schon die Gleichzeitigkeit beider Zeugnisse giebt uns ein Recht, sie ergänzend mit einander zu verbinden. Tritt doch auch in den folgenden Verzeichnissen des A.-Tl. Kanons jener kirchlich-praktische Gesichtspunkt bald genug ausdrücklich hervor. Zwar der Kanon des Origenes**) begnügt sich noch gleichfalls mit der

*) I. Apol. 36. 67.

**) Euseb. h. e. VI, 26.

einfachen Aufzählung der 22 Bücher, welche die Kirche von der Synagoge als heilige Schriften überkommen hat. Aber schon die apostolischen Constitutionen, deren erste 7 Bücher die neuere Forschung dem letzten Viertel des dritten Jahrhunderts zuweist, führen die kanonischen Schriften des A. T. mit der ausdrücklichen Bestimmung auf, daß sie beim Gottesdienst vorgelesen werden sollen*); und fortan verdankt eine ganze Anzahl von kirchlichen Verzeichnissen der heiligen Schriften der Rücksicht auf die gottesdienstliche Vorlesung, der Fürsorge, daß nur kanonische und keine andren Schriften im liturgischen Gebrauch zugelassen werden sollen, ausgesprochenermaßen ihre Entstehung. So namentlich der 59. und 60. Laodicenische Kanon, ebenso die Beschlüsse der Synode von Hippo (393) und damit übereinstimmend der beiden karthagischen von 397 und 419. In allen diesen kirchlichen Festsetzungen wird nun auch das Buch der Richter an der ihm zukommenden Stelle ausdrücklich unter denjenigen h. Schriften namhaft gemacht, aus welchen die Lectionen beim Gottesdienste genommen werden sollen. Aber wir brauchen bei diesen gesetzlichen Vorschriften nicht stehen zu bleiben. Wir besitzen wenigstens Ein eclatantes Beispiel einer ihnen entsprechenden kirchlichen Praxis, und zwar aus noch früherer Zeit als die Bestimmung in den apostolischen Constitutionen, an den uns erhaltenen Homilien des Origenes über unser Buch. Dabei ist es besonders wichtig, daß Orig., um diese Art der Schriftauslegung von eigentlich exegetischer Behandlung zu unterscheiden, selbst ausdrücklich hervorhebt: loquimur ... populum de iis quae recitata sunt consolantes (h. 8, 3.). Hieraus ergiebt sich zunächst unzweifelhaft der gottesdienstliche Gebrauch des Richterbuchs in der alexandrinischen Kirche gegen die Mitte des dritten Jahrhunderts; es ergiebt sich ferner, daß über dasselbe gepredigt wurde nicht nach unbedingt freier Wahl des Homileten, sondern in Anschluß an eine feste Ordnung kirchlicher Vor-

*) II. 57, 5 ff.

lesung; endlich, daß diese Vorlesung, wie dies schon der fortlaufende Zusammenhang der vorliegenden Homilien beweist, noch die sog. lectio continua war, ohne daß sich jedoch genauer bestimmen ließe, zu welcher Zeit und in welchem Zusammenhange die Lection des Richterbuchs an die Reihe kam. Einen ähnlichen Gebrauch unsers Buchs könnte man für die nordafrikanische Kirche noch im folgenden Jahrhundert zu behaupten versucht sein; allein die beiden unter Augustinus Namen überlieferten sermones de Gedeone und de Samsone*), welche auf eine vorausgegangene Vorlesung der betr. Abschnitte zurückweisen, sind von zweifelhafter Aechtheit und außerdem läßt sich zu Augustinus Zeit in der nordafrikanischen Kirche nur noch das Vorkommen der apostolischen und evangelischen Lectionen erweisen**). Ueberhaupt tritt im Laufe der Zeit das Richterbuch, gleich manchen andren historischen Büchern des A. T., in dem gottesdienstlichen Gebrauche der Kirche unleugbar mehr und mehr zurück. Je mehr nämlich einerseits die zwiefache A.-Tl. Lection, welche z. B. noch die apost. Constitutionen kennen, sich zu Einer zusammenzog, oder wohl gar, wie in der afrikanischen Kirche, schon früh gänzlich verschwand, und je mehr andrerseits der sich stärker ausprägende Gedanke des Kirchenjahrs die lectio continua zurückdrängte, um so leichter mußten diejenigen A.-Tl. Schriften, welche — wie wir es oben bezeichneten — nicht zu den Grund- und Haupt-Büchern des A. T. gehörten, aus der öffentlichen kirchlichen Vorlesung verschwinden; und auch wo man, wie z. B. in Gallien, noch eine A.-Tl. Lection beibehielt, gestaltete sich diese mehr und mehr zu festen, der Idee des betreffenden Tages entsprechenden Perikopen um, für welche in erster Linie die Propheten, dann aber der Pentateuch, und von historischen Büchern Josua, Samuelis und Könige, ja selbst Apokryphen eher als unser Buch geeignetes

*) T. V. p. 71 ff. und p. 1441 ff.

**) Vgl. Kliefoth, urspr. Gottesdienstordnung, 2. Aufl. II, 189.

Material darzubieten schienen. Allerdings findet sich in Gallien gegen den Schluß des 5. Jahrh. auch noch lectio continua mit doppelter A.-Tl. Vorlesung, der ersten aus dem Heptateuch und der zweiten aus den Propheten, aber nicht mehr beim Hauptgottesdienst, sondern nur in den Vigilien*); und die ältesten auf die Regel Benedicts von Nursia (529) gegründeten Horenlesungsverzeichnisse weisen die Lesung des Richterbuchs wie der übrigen BB. des Heptateuchs für die Horen der Fastenzeit bis zur großen Woche an**). Wir sehen also mit dem Ausgange der patristischen Zeit den liturgischen Gebrauch unsers Buches aus dem Hauptgottesdienst sich immer mehr in die Nebengottesdienste zurückziehen, um endlich im spätern Mittelalter auch aus diesen völlig zu verschwinden.

Einen ähnlichen Verlauf nahm, soviel ich sehe, auch der kirchliche Gebrauch des Deboraliedes. Bekanntlich wurden schon früh neben den Psalmen auch noch andre biblische Cantica aus dem alten wie neuen Testament beim Gottesdienst gesungen. Die frühste Spur, daß unter diesen auch das Deboralied in gottesdienstlicher Uebung war, werden wir bei Origenes finden dürfen. Die oben bereits angeführten Stellen desselben aus dem Prolog und der 1. Hom. zum hohen Liede***) beweisen nicht allein, daß schon zu seiner Zeit das Lied der Debora in inniger Verbindung mit den übrigen Liedern des A. T. zum Gegenstande besonderer Aufmerksamkeit und erbaulicher Meditation geworden war, sondern der Nachdruck, welcher auf das „Einstimmen", das „Mitsingen" dieser Lieder gelegt wird, weist doch ziemlich deutlich auf die schon bestehende Gewohnheit ihres kirchlichen Gesanges hin. Allerdings scheint das Deboralied in der alexandrinischen Kirche später bald wieder aus der Reihe der beim Gottesdienst verwendeten A.-Tl. Cantica ausgeschieden

*) Vgl. Mabillon, de liturg. Gallicana p. 399.

**) Vgl. Kliefoth, a. a. O. S. 103. 191. und besonders E. Ranke, Pericopensystem S. 22. 24.

***) T. III. p. 34. vgl. p. 12.

zu sein; wenigstens fehlt es unter den 14 biblischen ᾠδαῖς, welche sich im Cod. Alex. am Schlusse des Psalters zusammengeschrieben finden, und wohl den liturgischen Usus zu Alexandrien in der ersten Hälfte des 5. Jahrh. repräsentiren. Auch der Comm. des Pseudo-Hieronymus zum Liede der Debora enthält nicht eine Andeutung seines liturgischen Gebrauchs. Wir dürfen jedoch die Bedeutung dieses argum. e silentio auch nicht zu hoch anschlagen. Denn jedenfalls finden wir in der nordafrikanischen Kirche um die Mitte des 6. Jahrh. das Deboralied in kirchlicher Uebung. Dafür bürgt das ausdrückliche Zeugniß des Verecundus (zwischen 546 und 552 Bischof zu Junca) in seinen von Pitra*) herausgegebenen Commentarii in cantica ecclesiastica, deren neuntes Buch die Auslegung des Cant. Deborae bildet. Danach gehörte zu Verecundus Zeit dies Lied, welches er noch ganz wie Orig. zunächst nach den drei Liedern des Pentateuchs aufzählt, mit diesen zu den allgemein feststehenden Canticis der Kirche; daneben war noch eine große Menge andrer aus den prophetischen Schriften entnommener Lieder im Gebrauch, deren Auswahl jedoch in verschiedenen Kirchen verschieden war. Und, was das Wichtigste, Verec. ist von dem Alter und der allgemeinen Verbreitung dieser Einrichtung so überzeugt, daß er dieselbe als aus der Synagoge überkommen betrachtet und sogar bis auf Esra zurückführt**). Er unterscheidet jedoch auch hierbei jene vier aus den historischen Büchern entnommenen Lieder von denen, welche aus den prophetischen Schriften entlehnt sind; nur dem Gesange jener will er, wie es scheint, ein so ehrwürdiges Alter vindiciren, während er in Betreff der prophetischen bloß auf einen kirchlichen Usus

*) Spicil. Solesm. IV, 1—131.

**) Cantica quaedam, quae in diversis libris dispersa, ad similitudinem Davidicorum psalmorum, Esdras scriba legis collegit libroque psalmorum adjunxit, ut eodem sono cantuque psallantur, quo solent ipsi quoque psalmi cantari. Lib. I, c. 1.

zurückgeht.*) Aber so unleugbar hiernach zur Zeit des Verecundus in gewissen Kreisen der nordafrikanischen Kirche diese bestimmte Anzahl alttestamentl. Cantica, und unter ihnen das Deboralied, in gottesdienstlichem Gebrauch war, so sehr fragt es sich doch, ob der Juncensische Bischof nicht gerade in Bezug auf dieses Lied die Praxis seiner Kirche irriger Weise für die allgemein kirchliche angesehen habe? Und jedenfalls muß das Deboralied, wenn es auch in jener Zeit wirklich noch in weiteren Kreisen in kirchlicher Uebung war, bald immer allgemeiner außer Gebrauch gekommen sein. Allerdings kommt auch in den ältesten Lectionarien der römischen Kirche aus dem 6. oder 7. Jahrhundert nach Tommasi**) unter anderen biblischen Liedern noch das Canticum Debborae et Barac vor. Aber es ist dies auch meines Wissens die letzte Spur seines kirchlichen Gebrauchs.

Dagegen bemächtigte sich die kirchliche Kunst schon früh und je länger je eifriger des in dem Buche der Richter enthaltenen Geschichtsstoffes. Unverkennbar bot ja auch die Richterzeit mit ihren herrlichen Heldengestalten und ihren Wundern göttlicher Führung vielfach schon an sich ein unmittelbares künstlerisches Interesse dar. Ein fast noch größeres aber, wenn sie in ihren hervorragenden Personen und Ereignissen nach der gangbaren Auffassung der Zeit als weissagender Typus einer höhern Zukunft betrachtet wurde. Und so spiegelt sich in der künstlerischen Verwerthung unsers Buches dieselbe zwiefach verschiedene Richtung wieder, welche uns in der exegetischen Behandlung desselben entgegentrat; auch hier steht der einfachen geschichtlichen Auffassung eine symbolisch-typologische gegenüber, welche beide jedoch auch hier sich mannigfaltig mit einander mischen.

*) Caetera autem, quae de prophetarum corpore desecata descendunt, usus ea cantandi instituit. Ibid.

**) Ich citire, da mir Tommasi's Werk nicht zur Hand ist, nach dem Referat bei Pitra IV, 579.



Als die christliche Dichtkunst sich zuerst dem A.=Tl. Geschichtsstoff zuwandte, galt es zunächst nur, die h. Geschichte so einfach und treu als möglich in poetischer Gestalt wiederzugeben und das überlieferte heroische Metrum des classischen Epos bot dafür eine geeignete Kunstform dar. Daneben machte sich aber auch bald das Streben geltend, die moralische und typische Bedeutung dieser Geschichte gleichfalls zum Ausdruck zu bringen, und hierfür konnte theils die Form kürzerer Epigramme, theils namentlich das elegische Versmaaß besonders angemessen erscheinen. Neben dieser selbstständigen künstlerischen Bearbeitung der h. Geschichte finden sich dann natürlich auch mancherlei gelegentliche Anwendungen und Berührungen derselben, meist nach ihrer typischen Beziehung, vorzüglich in der altkirchlichen Lyrik. Wir beschränken uns jedoch in Betreff des Richterbuchs auf die wichtigsten Erscheinungen der beiden ersten Klassen.

Die frühste dichterische Verwendung des Richterbuchs würden wir, falls die Echtheit des betr. Werks sich bestätigte, in dem didaktisch=polemischen Gedichte adversus Marcionem finden müssen, welches unter dem Namen des Tertullian in die älteren Ausgaben seiner Opera aufgenommen ist, und im 4. Cap. des 3. Buchs auch auf die hauptsächlichsten Ereignisse der Richterzeit ausführlich eingeht. Indessen darf es gegenwärtig als ziemlich allgemein anerkannt gelten, daß dieses Werk dem Tert. mit Unrecht zugeschrieben worden ist und einer beträchtlich spätern Zeit angehört.

Als den ersten christlichen Dichter, welcher sich in metrischer Umgestaltung auch der A.=Tl. Geschichte versuchte, haben wir daher den spanischen Presbyter Juvencus zu nennen, welcher nach Hieronymus*) unter Constantin d. G. blühte. Von seinen Metris super Heptateuchum war bisher nur der erste Theil, die historia Genesis, durch Martene bekannt gemacht**). Von den übrigen noch ungedruckten Theilen dieses

*) De vir. ill. c. 84.

**) Ampliss. Collectio T. IX. p. 14.

umfänglichen Werkes hat nun Pitra*) die Bearbeitung des Exodus und Josua ganz, aus dem Levit., Num. und Deuteron. wenigstens bedeutende Fragmente herausgegeben; aus dem Richterbuche theilt er leider nur den Versuch einer Herstellung des in den Hdss. sehr verstümmelten 7. Cap. mit**). Aus diesem wollen wir eine Probe hersetzen:

[Jam] vigiles prima noctis mutaverat hora
[Quum] rapidi incursant portis clausasque revellunt
[Postes], atque tubas ventosis flatibus implent;
[Hyd]rias inde rotant; magno quae pondere quassae
Dissiliunt, saltusque cient; atque aere canoro
Dant sonitus fractasque levant ad sidera voces.

Auch in diesem Buchstück verleugnet sich die sonst bekannte Art des Juvencus nicht; der geschichtliche Inhalt der biblischen Erzählung ist, ohne Eingehen auf seine mystische und moralische Bedeutung, einfach und im Ganzen ohne erhebliche eigene Zuthat in eine poetische Form umgegossen, welcher man weder Wohlklang und Rundung in Sprache und Versbau, noch eine wohlthuende Frische und lebendige Plastik in der Darstellung wird absprechen können.

Dagegen gehört ein Gedicht, welches dem wenig spätern Landsmann des Juvencus, Prudentius (geb. 348), zugeschrieben wird, der zweiten oben bezeichneten Richtung an. Es führt den Titel Enchiridion V. et N.Ti (auch Diptychon)***) und behandelt in kurzen Abschnitten von je 4 Hexametern einzelne hervortretende Punkte der alt- und neutestamentl. Geschichte, unter andern auch den Löwen und die Füchse des Simson. Ueber letztere heißt es:

Ter centum vulpes Samson capit, ignibus armat,
Ponè faces caudis circumligat, in sata mittit

*) Spicil. Solesm. Tom. I.

**) Prolegg. p. XXXVII.

***) Bibl. max. PP. Lugd. T. V. p. 1056 f.

Allophylum, segetesque cremat. Sic callida vulpes
Nunc haeresis flammas vitiorum spargit in agros.

Man sieht, das geschichtliche Factum findet hier schon, wenn auch in aller Kürze, eine moralische Deutung oder Nutzanwendung. Es ist indessen wohl mit Recht zu bezweifeln, daß dies an Gedanken ziemlich leere und in der Form so ungefüge Gedicht einem Dichter wie Prudentius zuzuschreiben sein sollte*). Aus der griechischen Kirche wird in diese Reihe ein kurzes Gedicht Gregors von Nazianz gestellt werden dürfen, in welchem er seine Mutter wie folgt anredet:

Δῶκε θεῷ θυσίην Ἀβραὰμ παῖν, ὡς δὲ θυγάτρα
Κλεινὸς Γεφθάε, ἀμφότεροι μεγαλήν.
Μῆτερ ἐμή, σὺ δ' ἔδωκας ἁγνὸν βιόν, ὑστάτιον δὲ
*ψυχὴν εὐχωλῆς, Νόννα, φίλον σφάγιον.***)

Verwandter Art, aber entschiedener der typischen Auffassung zuneigend ist die dem Sedulius beigelegte, vielleicht aber eher dem Grammatiker Asterius (um 494) angehörige Collatio V. et N.Ti***), ein kurzes Gedicht von wenig über 50 Distichen, welches auch einige auf Gideon und Jephta bezügliche Verse enthält:

Area vellus habet, madido sed vellere sicca est:
Siccum tota madens area vellus habet.
Vincis honore [? amore] Dei promisso munere gentes,
Affectum natae vincis amore Dei:

allerdings zunächst eine einfache poetische Reproduction der geschichtlichen Thatsachen; aber nach Zusammenhang und Tendenz des ganzen Gedichtes, welches die Hauptmomente der A.- und N.-Tl. Geschichte einander vergleichend gegenüber stellt, sind diese Thatsachen selbst offenbar in typischem Sinne aufgefaßt. Hierher werden wir denn auch den betreffenden Abschnitt des

*) Vgl. Bähr, Geschichte der röm. Lit., Suppl. Bd. I. S. 45.
**) Carm. 110. bei Gallandi, T. VI. p. 382.
***) Bibl. max. PP. Lugd. T. IX. p. 464.

oben erwähnten Gedichts adversus Marcionem rechnen dürfen*). Der historische Nachweis von der Einheit beider Testamente, welchen der Verfasser sich zur Aufgabe gestellt hat, kann vom Standpunkte der damaligen Zeit aus natürlich nicht ohne mannigfaches typologisches Allegorisiren geführt werden, wofür namentlich die Geschichte des Gideon und der Debora auch diesem Dichter den willkommensten Anlaß darbot. Finden wir hier doch selbst die dreihundert Kämpfer Gideons durch Vermittelung des griechischen Zahlzeichens *T*, als „signum crucis" aufgefaßt.

Eine ausführliche Bearbeitung der A.-Tl. Geschichte im heroischen Versmaaß unternahm dagegen in der Folge wieder der Bischof Alcimus Avitus von Vienne († 523), ein Werk, das seiner Richtung und ungefähr auch seinem Umfang nach dem des Juvencus gleichkam. Leider sind uns davon nur einige, Genesis und Exodus betreffende Abschnitte unter dem Titel de mundi principio et aliis diversis conditionibus im Druck zugänglich; der bei Weitem größere Rest, darunter auch eine umfängliche Behandlung des Richterbuchs in 695 Versen**), ist bis jetzt noch nicht herausgegeben. Darf man jedoch nach den bekannten Stücken urtheilen, so trägt die Arbeit des Avitus im Allgemeinen denselben Charakter, wie die früheren poetischen Bearbeitungen der biblischen Geschichte und zeichnet sich durch eine für jene späte Zeit anerkennungswerthe Reinheit der Sprache aus, welche nur durch Nachahmung älterer classischer Muster zu erklären ist***).

Wenden wir uns schließlich zu den bildenden Künsten, so scheint allerdings — nach den Mittheilungen, welche ich der Güte des Herrn Prof. Dr. Piper in Berlin verdanke — der altchristlichen Kunst im Abendlande der Inhalt unsers Buches

---

*) Tertull. Opp. ed. Pamel. p. 527 ff.

**) Vgl. Leyser, hist. Poett. med. aevi S. 91.

***) Vgl. Bähr, a. a. O. S. 71.

fremd geblieben zu sein. Zwar hat man in dem Wandgemälde eines römischen Cimeteriums Simson, die Thore von Gaza tragend, erkennen wollen*); allein Dr. Piper hält dafür, daß diese Erklärung unrichtig, vielmehr der Gichtbrüchige, welcher sein Bett trägt, in dem Bilde zu erkennen sei. Ebensowenig ist die Scene aus dem Leben Simsons, wie er den Löwen zerreißt, in der altchristlichen Kunst dargestellt worden; die Darstellung auf dem uralten hölzernen Stuhle Petri in der Peterskirche zu Rom bezieht sich vielmehr auf die entsprechende Heldenthat des Hercules**). Auch die Mosaiken von S. Maria maggiore in Rom aus dem 5. Jahrhundert gehen nicht über Josua hinaus. Und selbst im frühern Mittelalter ist, wie sich im Folgenden zeigen wird, die Kunst des Abendlandes auf die Geschichte der Richterzeit noch nicht eingegangen. Früher scheint dagegen in der griechischen Kirche auch diese Periode der A.-Tl. Geschichte zum Gegenstande vielfacher plastischer Darstellung geworden zu sein. So enthält namentlich eine Handschrift des Oktateuch in der vaticanischen Bibliothek (cod. vat. gr. 796.) aus dem 11. oder 12. Jahrhundert, deren zahlreichen Miniaturen aber ein uraltes Original, wahrscheinlich aus dem 4. Jahrh., zum Grunde liegt***), auch für das Richterbuch, welches sich in dem zweiten mit Exodus anfangenden Theile der Hdsch. befindet, eine beträchtliche Anzahl bildlicher Darstellungen. Gleich der Anfang desselben wird durch ein Miniaturbild veranschaulicht: Die Israeliten fragen Gott und erhalten von ihm Antwort (1, 1. 2.); es sind zwei Männer mit erhobenen Händen und aufblickend, über ihnen im blauen Kreisabschnitt die Hand Gottes, von der

*) So erklären nach dem Vorgange Bosio's: Münter, Sinnbilder II, 61. und Twining, Types and figures of the bible, zu Pl. LXI.

**) S. Piper Mythologie und Symbolik der christl. Kunst, Th. I, S. 130 f.

***) Vgl. den Nachweis hierfür von Piper, Deutsche Zeitschr. 1856. Nr. 19. 20. und die Bemerkungen Desselben, Studien und Kritiken 1861. III. S. 477 ff.

drei Mal drei Strahlen ausgehen. Dasselbe Thema findet sich noch ein Mal zu c. 10, 10. ausgeführt. Das nächstfolgende Miniaturbild stellt die Einnahme von Debir dar, wofür zum Lohne Kaleb dem Othniel seine Tochter Achsa zum Weibe giebt. Unter den übrigen Bildern sind nach Dr. Piper besonders hervorzuheben das Opfer Gideons, das Gelübde des Jephta, sowie drei Scenen aus der Geschichte Simsons (zu c. 13, 3. 6. 11.). Allem Anschein nach begnügt sich die Kunst in diesen Darstellungen noch damit, die geschichtlichen Thatsachen einfach illustrirend zu veranschaulichen; wogegen im Abendlande sich die bildliche Darstellung des Richterbuchs überwiegend erst im Zusammenhange mit der immer allgemeiner verbreiteten Typologisirung seines Inhaltes Bahn gebrochen zu haben scheint.

Blicken wir auf die Behandlung zurück, welche der in unserm Buche enthaltene Geschichtsstoff in dieser Periode sowohl seitens der dichtenden, wie seitens der bildenden Kunst erfahren hat, so begegnen uns allerdings auf diesem Gebiete zunächst nur mehr vereinzelte, gelegentliche Versuche. Aber auch mit diesen sind die Richtungen schon ziemlich erkennbar gezeichnet, welche wir in der Folge sich entschiedener entwickeln, die Wege betreten, auf welchen wir die christliche Kunst des Mittelalters werden weiter fortschreiten sehen. Zuvor hat unsre Betrachtung jedoch zunächst wieder zu der exegetischen Auffassung des Richterbuchs in den folgenden Jahrhunderten der Kirche zurückzukehren.

II.

In der mittelalterlichen Kirche hielten immer allgemeinere Unkenntniß der Grundsprachen, Mangel an selbstständiger exegetischer Forschung und damit Abhängigkeit von dem Ueberlieferten auch die Auslegung des Richterbuchs im Ganzen in der während des patristischen Zeitalters herrschenden Richtung fest. In der spätern griechischen Kirche trat das Schriftstudium überhaupt hinter der Erörterung dogmatischer Subtilitäten sehr

zurück oder beschränkte sich doch meistentheils nur auf die Untersuchung einzelner ἀπορήματα γραφικά. Dieser Richtung der Zeit verdankt die Reihe der Quästionensammlungen ihre Entstehung, unter diesen vornehmlich die Quaestiones des Anastasius Sinaita, die beiden Volumina ἐρωτήσεις und πεύσεις des Maximus Confessor und des Photius Quaestiones Amphilochicae: zum Theil umfängliche Werke, welche sich jedoch vielfach auch mit andren als biblischen Fragen beschäftigen und namentlich für das Richterbuch kaum irgend welchen Ertrag gewähren. Von eigentlichen Commentaren über dieses Buch ist in der griechischen Kirche dieser Zeit so gut wie Nichts zu nennen; des Theophylakt exegetische Arbeiten über das A. T. umfassen dasselbe nicht mit, und die ἑρμηνεία εἰς τὴν Ὀκτάτευχον eines Ungenannten, deren Photius (cod. 36.) gedenkt, und die nach seinen Mittheilungen ein sehr wunderliches Buch gewesen sein muß, ist nicht auf uns gekommen. Nur in Bezug auf die chronologischen Fragen fand mit den übrigen A.-Tl. Geschichtsbüchern auch das Buch der Richter bei den byzantinischen Chronographen wiederholte und nicht ganz unfruchtbare Erörterung. — Den durchschnittlichen Grad des exegetischen Bedürfnisses und der exegetischen Leistungsfähigkeit in der lateinischen Kirche dieser Zeit repräsentiren auch für unser Buch die beiden vielgebrauchten Glossen, die glossa ordinaria des Walafried Strabo aus dem 9. Jahrh. und die glossa interlinearis des Anselm von Laon gegen Ende des 11. Jahrh. Beide, obwohl dem buchstäblichen Verständniß nicht grundsätzlich sich verschließend, ergehen sich doch mit Vorliebe in mystischen und moralischen Deuteleien und entnehmen ihr Bestes den patristischen, und unter diesen natürlich besonders den allegorischen Erklärern. Vorzüglich leuchtet Gregor d. G. der mittelalterlichen Exegese als ein heller Leitstern vor. Es entsteht in dieser Periode eine eigene Gregorianische Litteratur, eine Menge von Schriften, welche sich, nach dem von Paterius gegebenen Beispiel, die Aufgabe stellen, die in Gregors Werken enthaltenen

Schätze mystischen Schriftverständnisses der Kirche ihrer Zeit aufzuschließen*). Aber auch die relativ selbstständigeren Arbeiten, wie z. B. des Rupert von Deutz, verschmähen es nicht, ganze Ausführungen wörtlich aus Gregor herüberzunehmen.

Stellt sich in diesen Erscheinungen, zu denen sich leicht eine Menge ähnlicher hinzufügen ließe, auch bei unserm Buche im Allgemeinen das treue Festhalten an der traditionellen allegorischen Auslegung dar, so erhält diese doch während des Mittelalters nach zwei Seiten hin eine neue Wendung. Die beiden so hervortretenden Factoren des mittelalterlichen Kirchenwesens, das **Mönchthum** und der **Mariencultus**, erstrecken ihren Einfluß auch in die Exegese unsers Buches und geben der allegorischen Auffassung desselben neues Interesse und die mannigfachsten neuen Impulse.

Je schärfer sich der Gegensatz zwischen dem klösterlichen und dem weltlichen Leben ausprägte, und je mehr sich gleichzeitig die geringen Reste wissenschaftlichen Strebens in die Klöster zurückzogen, desto mehr trat auch bei der Beschäftigung mit der h. S. die Rücksicht auf die allgemeinen geistlichen Bedürfnisse und Erfahrungen der Christenheit, auf die Erbauung des christlichen Volks zurück und dagegen die Beziehung auf die speciellen Bedürfnisse und Interessen des mönchischen Lebens in den Vordergrund. Die Allegorese wurde immer mehr in den Dienst mönchischer Mystik und Askese hineingezogen und damit eine nur noch tiefere Kluft zwischen dem einfachen Wortsinn und dem kirchlichen Verständniß der h. S. befestigt. Wir können uns hierfür mit einigen wenigen Beispielen begnügen.

*) S. über diese Schriften Spicil. Solesm. T. III. Prolegg. p. XXIII. sq. und besonders **Oudin** I, 1544 ff. Unter den am meisten exegetischgehaltenen dieser Werke würde namentlich das von **Alulfus** (um 1096) verfaßte Gregoriale in Betracht kommen, welches in drei Theilen die ganze h. S. umfaßte, dem Anschein nach in ausführlicherer und weniger streng als Paterius an Gregors Worte sich bindender Behandlung; jedoch ist bis jetzt nur der dritte, das N. T. betreffende Theil (im 4. Bande der Werke Gregors ed. S. Bened.) herausgegeben.



Zwar sind uns von Beda wohl schwerlich seine ächten Quaestiones zu den historischen Büchern des A. T. erhalten; wenigstens unterliegt die Aechtheit der unter diesem Namen im 8. Bande der Cölner und Baseler Ausgabe abgedruckten Schriften gerechten Bedenken*), und namentlich stimmt der das Richterbuch betreffende Theil**) in Inhalt, Eintheilung und Ausdruck dermaßen mit dem Commentar des Isidorus überein, daß er lediglich als dasselbe Werk unter anderm Namen betrachtet werden muß. Indessen können wir uns nicht enthalten, eine Stelle aus Beda's expositio allegorica in Samuelem***) hier auszuheben, in welcher die mönchisch-asketische Tendenz dieser Exegese auf's Klarste sich ausspricht. Mit vollem Rechte will Beda bei Erklärung der historischen Bücher des A. T. sich davor hüten, ne ea quae propter nos scripta sunt, nostro nos torpore vel incuria quasi aliena praetereant. Aber dazu giebt es nach ihm keinen andern Weg, als mittelst allegorischer Erklärung dem historischen Buchstaben, welcher dem Mönche oft genug zu wenig Erbauliches darbot, tiefere erbauliche Gedanken abzugewinnen. Quid inter quotidiana peccata correptionis .. consolationis .. doctrinae acquirimus, dum ... Elcanam virum unum duas uxores habuisse reperimus; nos maxime, quibus ecclesiasticae vitae consuetudo longe fieri ab uxoris complexu et caelibes manere propositum est; si non etiam de his et hujusmodi dictis allegoricum noverimus exsculpere sensum? Wesentlich in derselben Tendenz hat der Abt Rabanus Maurus in seinen 2 libb. commentariorum in lib. Judicum†), wie er selbst in dem Dedicationsbriefe an Bischof Humbert es ausdrückt, die Geschichte der Richter sensu mystico erklären wollen. Zwar geht er in der Regel von der geschichtlichen Interpretation aus und in Bezug auf diese wie auch in Bezug

*) Vgl. Giles Bd. 9. Preface p. XII.

**) ed. Colon. T. VIII. p. 255—261.

***) ed. Giles T. VII. p. 368 f.

†) Opp. Colon. 1626. T. III. p. 1—35.

auf ethische Fragen, folgt er zum großen Theil wörtlich dem Augustinus. Aber die Hauptsache ist ihm doch entschieden die allegorische Erklärung, und hier bereichert er das von den Aelteren Ueberkommene mannigfach mit seinen eigenen Einfällen, welche sich dann zum Theil wieder auf seinen Schüler Walafried Strabo forterben und durch dessen Glosse immer allgemeiner in das kirchliche Bewußtsein des Mittelalters übergehen. Bis zu welchem Grade der Verirrung aber die mönchische Exegese dieser Zeit fortzuschreiten vermochte, dafür dürfte sich bei unserm Buche schwerlich ein schlagenderes Beispiel namhaft machen lassen, als der Commentar des Abtes Irimbert (gest. 1162). Hatte dieser doch nicht bloß über die Geschichte der Ruth, sondern selbst über die Geschichte der concubina (Richt. 20.) seinen Klosterschwestern zu Admont in Steiermark erbauliche Vorträge zu halten gewußt, welche von diesen aufgeschrieben worden waren. Auf ähnliche Weise war wohl der ganze, in zwei Büchern abgefaßte Comm. in l. Judicum entstanden, welcher im 4. Bande des Thesaurus von Pez mehr als 300 Folioseiten ausfüllt*); ein weitschweifiges wüst-allegorisches Gerede ohne irgend welche Rücksicht auf, ja nicht selten im offenbaren Widerspruch gegen den Wortsinn und daher ohne jede andre Bedeutung für die Exegese, als die einer wunderlichen Antiquität für ihre Geschichte. So ist hier — wenn wir beispielsweise auf die Behandlung des 11. Cap. einen Blick werfen — Jephta, der dem Herrn ein Gelübde gelobt, Christus, der pro redemtione humani generis suam Deo patri obedientiam exhibet; die Worte: „Wer zuerst aus meiner Hausthür mir entgegenkommt" bezeichnen den, qui primus de sepulcro meo non moriturus amplius resurrexerit; die jungfräuliche Tochter Jephtas ist die assumta humanitas Christi, welche er ad redemtionem humani generis hostiam acceptabilem Deo patri in crucis cornibus niederlegte; wenn dieselbe nach zwei Monaten

*) Pez, Thesaur. Anecd. T. IV. p. 127—440.

zum Vater zurückkehrt, so ist das Christus, der per resurrectionem et ascensionem suam ad coelestia regreditur; und der Vater thut ihr schließlich wie er gelobt hatte, Regem constituens eum ..., dans in manus ejus omne judicium sicut ei ab aeterno repromiserat! Wir wollen den „sororibus Admontensibus" ihre Erbauung an einem derartigen Vortrage wahrlich nicht beneiden. Ebenso wenig kann es aber zweifelhaft sein, daß solche das Schriftwort leichtfertig mißhandelnde, in sich selbst widerspruchsvolle Träumereien den Namen der Schriftauslegung nicht mehr verdienen. Derselben Richtung gehörte im Allgemeinen gewiß auch eine Anzahl andrer exegetischer Arbeiten an, welche mit der ganzen h. S. oder einem größern Theile derselben auch das Richterbuch umfaßten, aber theils verloren, theils nur handschriftlich vorhanden sind; so namentlich des Cisterziensermönchs Petrus Remensis (Dr. d. Theol. u. Cantor zu Paris † 1197) Allegoria in Scripturas seu ss. libros V. et N.Ti, von welchen verschiedene Theile, und unter diesen auch die Erklärung des Richterbuchs in Handschriften existiren*); des Stephan Langton († 1228 als Erzbischof von Canterbury) Commentare über fast sämmtliche BB. des A. T., von denen namentlich ein Comm. zum Oktateuch in mehreren Bibliotheken vorkommt**); des Franziscaners Antonius von Padua (um 1220) expositio mystica in S. S.***); ferner Thomas Joyce (Jorsius) Dominicanerprovincial in England († 1310), mit seinen Moralitates super [Genesin] Exodum ... Judices et Ruth†); und der Dominicaner Petrus Paludanus († 1342) mit einem Comm. in univ. S. S. locos††) —: alles Werke, deren Verlust wohl schwerlich zu bedauern, oder deren

*) Vgl. Oduin II, 1164. Le Long II, 924.

**) Vgl. Oudin II, 1698.

***) Vgl. Cave II, 289.

†) Vgl. Cave II, 2, 11.

††) Vgl. Cave II, 2, 30. Oudin III, 904.

Herausgabe kaum zu wünschen ist. Wie sehr aber diese Richtung dem Geschmack des Zeitalters zusagte und wie lange sie ihre Herrschaft behauptete, das zeigt am besten der häufige Druck von Werken, wie das ganz im mystischen Tone gehaltene Speculum morale totius S. S. des Minoriten Vitalis e Furno († 1327), das Reductorium morale super tota biblia, des Benedictinerpriors Petrus Berchorius († 1362), in welchen fast die ganze h. S. tropologisch mit eingestreuten Allegorien erklärt wird, die Figurae biblicae des Antonius de Rampigollis u. a. m.

Je mehr aber diese mönchische Exegese auch unser Buch für die Interessen des klösterlichen Lebens auszubeuten wußte, um so mehr muß es in der That auffallen, daß der Einfluß dieser Interessen an einer Stelle durchaus nicht wahrzunehmen ist, wo demselben, wie man meinen sollte, besondere Gelegenheit geboten war, sich geltend zu machen. Wir meinen das Opfer des Jephta. Wie bekanntlich alle Väter einstimmig hier ein wirklich vollzogenes blutiges Opfer anerkennen, so weiß auch das ganze christliche Mittelalter bis ins 14. Jahrh. von keiner andern Auffassung; und keinem Rabanus, keinem Irimbert oder einem anderen noch so eifrigen mönchischen Ausleger fällt es ein, an dieser Stelle ein geistliches Opfer, eine klösterliche Weihung der Tochter Jephtas zu finden, so willkommen auch gerade nach dieser Auffassung die Stelle den Tendenzen des Mönchthums gewesen sein würde. Noch Nicolaus von Lyra kann die Erklärung von einem blutigen Opfer als die allgemeine in der katholischen Kirche seiner Zeit bezeichnen. Und wenn er selbst — meines Wissens als der Erste — von derselben abgeht, so hat dies nicht im Mindesten in irgend welchem mönchisch-asketischen Interesse seinen Grund, sondern lediglich in seiner Abhängigkeit von den jüdischen Auslegern.

In welch inniger Wechselbeziehung mit der Entwickelung des Mönchthums auch die Verbreitung des Marienkultus im Mittelalter steht, ist bekannt. Je entschiedener aber überhaupt

die Verehrung der Mutter Gottes in den Mittelpunkt des kirchlichen Bewußtseins trat, desto weniger konnte auch die Exegese davon unberührt bleiben. Und je mehr der Glanz der Himmelskönigin die Bedeutung des Verdienstes Christi verdunkelte, um so geneigter mußte die allegorisirende Mystik sein, auch im A. T. an solchen Stellen specielle typische Beziehungen auf sie zu entdecken, wo eine frühere Zeit Vorbilder auf Christum und die N.-Tl. Heilszeit überhaupt gefunden hatte. Auch hierfür bietet die exegetische Geschichte des Richterbuchs wenigstens Ein interessantes Beispiel dar. Es ist dies die Auffassung des Zeichens Gideons. Blicken wir in die patristische Exegese zurück, so begegnet uns hier als durchaus herrschende, mit fast ausnahmsloser Einstimmigkeit festgehaltene Auffassung jenes Zeichens diese, daß dadurch das Verhältniß des Volkes Israel zu der Völkerwelt in Bezug auf die Gnadenoffenbarungen Gottes voraus dargestellt werden sollte: das Fell ist Israel, die umliegende Erde ist die übrige Völkerwelt; zuerst ist Israel allein durch den Thau der Gnade und des Wortes Gottes befeuchtet, während die ganze Welt desselben noch entbehrt; dann aber ist Israel allein ohne den Thau dieser Gnade, während über alle Welt die Gnade des Evangeliums sich ergossen hat. Diese Auffassung hat bereits Origenes von seinen „praedecessoribus" überkommen und auch seinerseits nur weiter ausgebaut; keine andre kennt Ambrosius und mit ihm Augustinus in einer Reihe von Stellen; ebenso halten an derselben die griechischen Ausleger fest, und auch in Bezug auf diesen Punkt hat Isidorus die allgemeine Meinung des patristischen Zeitalters klar und präcise wiedergegeben, wenn er im 4. Abschnitt seines Commentars (S. 334) schreibt: Quid . . . vellus complutum et area sicca et postea compluta area sicco vellere significat, nisi quod primo una gens Hebraeorum habuit gratiae mysterium, totus orbis vacuus erat? Nunc autem in manifestatione Christi totus habet hic orbis, illa vacua est. Gegen diese allgemein herrschende Auffassung können auch die vereinzelten Andeutun-

gen einer andern bei Ephräm und Procop von Gaza*) um so weniger in Betracht kommen, als auch bei diesen Auslegern daneben, und zwar noch im entschiedenen Uebergewicht, die herkömmliche sich findet. Auch bis tief in das Mittelalter hinein hat sich diese Deutung behauptet. So halten z. B. die beiden Glossen unbedenklich an ihr fest, und selbst noch im 12. und 13. Jahrhundert finden wir sie von Rupert von Deutz, der Postille des Hugo Cardinalis und in dem liber praefigurationum Christi et ecclesiae**) vertreten. Indessen bei dem steigenden Interesse für die Jungfrau Maria sehen wir diese altüberlieferte Auffassung des vellus Gedeonis je länger je mehr gegen die bereits bei Ephräm angedeutete Beziehung in den Hintergrund gedrängt. Schon nach Rabanus Maurus in einer von Pitra angeführten Stelle***) ist die lana (das wollige Fell) in Richt. 6, 37. die virgo Maria; im 12. Jahrhundert aber kann Hugo a S. Victore diese Deutung bereits als die bei den kirchlichen Lehren gangbare bezeichnen: Solent doctores .. per aream .. accipere mundum, per vellus beatam Mariam, per rorem gratiam. Vellus rore perfusum est, quando beata virgo Christum concepit; et deinde area, quando sancta ecclesia, quae per mundum diffusa est, in ipsum credidit†). Und mit ihm stimmen nicht bloß die gleichzeitigen Sammler biblischer Allegorien, ein Petrus von Capua u. A. überein††),

*) Gedeonis vellus quo rorem de coelo accepit, virginem figuravit quae Deum verbum accepit. fängt Ephräm seine Erklärung z. St. an, lenkt aber nachher in die kirchlich-gangbare über; und Procop macht nicht zu Richt. 6, 37., sondern nur zu der erläuternd herangezogenen Stelle Ps. 72, 8. die Bemerkung, der Sänger habe hier τὴν κατὰ σάρκα γέννησιν im Auge, ἡσύχως γενομένην καὶ μυστικῶς. Οὐ ψοφεῖ γὰρ οὐ πόκος δεχόμενος ὑετὸν οὐ γῆ σταγόνας· οὕτως ἡ δεσποτικὴ γεγένηται σύλληψις.

**) lib. II. vs. 567 sq. bei Pitra III, 438.

***) Spicil. Solesm. III, 152.

†) Hugonis a S. Vict. Annot. elucid. Moralitatum V. Ti, Opp. ed. Venet. 1588. T. I. p. 123 sq.

††) S. die Stellen im Spicil. Solesm. II, 90. 438. III, 152 f.

sondern auch fast die gesammte geistliche Dichtung, die lateinische nicht minder wie die deutsche, seit dem 12. Jahrhundert.

Haben die vorstehenden Bemerkungen uns den allgemeinen Charakter und die herrschende Richtung der mittelalterlichen Exegese, soweit sie in der Behandlung unsers Buchs zur Erscheinung kommen, vor Augen geführt, so müssen wir zur Vervollständigung des Bildes noch auf einige der hauptsächlichsten einzelnen Erscheinungen hinweisen, welche in irgend einer Hinsicht unter den exegetischen Leistungen ihrer Zeit bedeutsam hervortreten, namentlich durch entschiedeneres Werthlegen auf den geschichtlichen Sinn oder doch durch eine nüchternere Geltendmachung des allegorischen Erklärungsprincips.

Von den großen Meistern der scholastischen Theologie hat uns Keiner einen Commentar über das Richterbuch hinterlassen. Zwar sind sie sämmtlich und zum Theil nicht unbedeutend auch exegetisch thätig gewesen; aber sie wandten sich mit Vorliebe denjenigen Büchern der h. S. zu, welche, wie das hohe Lied, Daniel, die Apokalypse mit ihren Dunkelheiten und Räthseln den grübelnden Scharfsinn am meisten reizten. Dagegen sind zwei der bedeutendsten Vertreter der mystischen Richtung, Rupert von Deutz und Hugo von S. Victor, auch für die Erklärung unsers Buches mit Auszeichnung zu nennen.

Rupert behandelt in seinem großen Werke de S. Trinitate et operibus ejus der Reihe nach die drei großen Perioden, innerhalb deren eine jede Person der Dreieinigkeit — wenn auch cooperantibus ceteris — ihre besondere Wirksamkeit zu üben hat. Die ganze zweite Periode, vom Falle des ersten bis zum Leiden und Auferstehen des zweiten Menschen, wird nach ihm durch das Werk Jesu Christi ausgefüllt („cum Filius, i. e. verbum-Patris, ad-salvandum mundum-ingreditur"); in diese Periode, also unter das Werk Jesu Christi, gehört ihm auch die Geschichte der Richterzeit, und daher hat auch seine Erklärung

des Richterbuchs hier ihre Stelle*). Bei dieser aus der Tiefe des heilsgeschichtlichen Zusammenhangs geschöpften Grundanschauung legt Rupert begreiflicher Weise auf der einen Seite im Gegensatz gegen die erbaulich moralisirende Allegorese, eben so entschieden Gewicht auf die historische Thatsächlichkeit der Richtergeschichte, wie er andrerseits mit besonderm Interesse den typischen Charakter dieser Geschichte hervorhebt und überall die erkennbaren Spuren des auch in ihr seine Menschwerdung vorbereitenden und sein Werk anbahnenden Christus aufzuzeigen bemüht ist. Dabei kann er freilich auch seinerseits die Allegorie nicht entbehren, in Bezug auf welche er sich, wie schon bemerkt, mehrfach und zum Theil wörtlich den durch Paterius zugeführten Erörterungen Gregors d. G. anschließt. Als Beispiel seiner durchaus sinnigen und tiefen Auffassung wird es genügen, seine Ansicht über die sogen. „Anhänge" des Richterbuchs in der Kürze mitzutheilen. Ausgehend von der so nachdrücklich wiederholten Bemerkung: Zu der Zeit war kein König in Israel, weist R. nach, wie der hier ersehnte König weder Saul oder einer der späteren gottlosen Könige gewesen sein könne — denn diese haben die Sünde des Volkes statt gemindert nur noch selbst gemehrt; noch auch David oder einer seiner besseren Nachkommen — denn auch diese vermochten die Sünde Israels nicht völlig abzuthun. Quem ergo regem illis diebus non fuisse scriptura deplorat, nisi illum, cujus solius adventu vel regno consummaretur praevaricatio ... et adduceretur justitia sempiterna? Während so die beiden Anhänge auf die Nothwendigkeit der Erscheinung dieses Königs hinweisen, wird dann im B. Ruth ein weiterer Schritt zu ihrer Verwirklichung erzählt: quod per illam alienigenam generatio Christi quodammodo recuperata sit. Man sieht, es schwebt Rupert wesentlich dasselbe, nur in noch concreterer Gestalt vor, worauf neuerdings wieder Auberlen**) hingewiesen hat.

*) Commentarii in l. Jud. Opp. ed. Paris. 1638, T. I. p. 331—345.
**) Stud. und Krit. 1860.

Hugo von S. Victor müßte uns, auch wenn er nicht über unser Buch commentirt hätte, schon wegen seiner verhältnißmäßig nüchternen exegetischen Principien bedeutsam erscheinen. Auch er erkennt einen mehrfachen Sinn der h. S. an, will denselben aber nicht allen und jeden Stellen gleichmäßig aufgezwängt wissen. Immer ist die interpretatio litteralis die nothwendige Grundlage der Erklärung (si enim littera tollitur, scriptura quid est?); und auch da, wo der einfache Wortsinn nicht an sich, sondern als Leib für die höhere geistige Bedeutung in Betracht kommt, intelligendum est primum, quod significatur a littera, ut quid per illud significetur postea intelligatur*). Diesem Grundsatze getreu, hält er sich in seinen kurzen Annotationes elucidatoriae in l. Judicum**) zunächst ausschließlich an den historischen Sinn; diesen erörtert er in seiner einfachen, innigen Weise, dabei scharf und klar, zuweilen selbst mit Berücksichtigung des Grundtextes. In einem selbstständigen Werke, den Annot. elucidat. Moralitatum, behandelt er dann den allegorischen und anagogischen Sinn auch unsers Buches***); hier folgt er im Princip ganz und auch im Einzelnen zum Theil wörtlich den früheren allegorischen Erklärern; doch begegnet uns auch einiges Eigenthümliche, wie wir schon in Betreff des Zeichens Gideons erwähnten.

Allerdings war mit dieser Unterscheidung des buchstäblichen und des allegorischen Schriftsinnes principiell nichts Neues gesetzt, denn bis zur durchgängigen Leugnung des buchstäblichen Sinnes in thesi hatten so wenig wie in der patristischen Zeit auch im Mittelalter selbst die entschiedensten Allegoristen fortzuschreiten gewagt. Aber das Wichtige und Förderliche bei Hugo und den sogleich zu nennenden Auslegern ist, daß von nun an der geschichtliche Sinn auch in praxi wieder entschiedener

---

*) Praenotationes elucidatoriae, Opp. T. I.

**) l. l. fol. 20^b—22^b.

***) l. l fol. 124^a—125^b.

mit dem allegorischen auseinander gehalten und zu einer selbstständigen Bedeutung erhoben wird, welche, wenn sich daneben auch zunächst noch die allegorische Auslegung in traditioneller Weise fortbewegt, doch die sicherste Bürgschaft einstigen vollständigen Sieges in sich trägt. In dieser Richtung verdient zunächst die Postille des Hugo de S. Charo († 1262) rühmliche Erwähnung*), ein fleißiges Sammelwerk aus den früheren kirchlichen Auslegern, doch auch nicht ganz ohne selbstständige Gedanken. Die hervorragendste Stellung aber nehmen hier die epochemachenden Arbeiten des Nicolaus von Lyra († 1340) ein. Er war der Erste, welcher den seiner Zeit gewiß nicht unbedenklichen Versuch wagte, die ganze h. S. Alten und Neuen Testaments mit einer zusammenhängenden und eingehenden Erklärung des einfachen Wortsinnes auszustatten, und erst nach Vollendung dieses umfassenden Werkes wandte er sich gegen Ende seines Lebens auch der Erörterung der Moralitates zu. Was Lyra durch seine Kenntniß des Hebräischen und der Rabbinen, durch seine meist nüchterne und gesunde Auffassung und durch die scharfe, oft überraschend treffende Analyse des Gedankens für die Auslegung der h. S. überhaupt geleistet hat, das ist auch in seiner Erklärung unsers Buches reichlich wahrzunehmen*). Der durch das ganze Mittelalter gleichmäßig fortfließende Strom überkommener kirchlicher Auslegung erscheint hier zum ersten Male energisch aufgehalten durch eine in der Schule jüdischer Sprachgelehrsamkeit gewonnene, unmittelbarer aus dem Grundtext geschöpfte vollere Erkenntniß des ursprünglichen Wortsinns, und der Auctorität der „doctores catholici" wird mehrfach mit vollem Rechte die der verachteten „Judaei" entgegengestellt. Freilich vermeidet Lyra

*) Textus biblie cum postilla dni Hugonis Cardinalis, Basil. 1498. T. I. Fol. F3—H6.

**) Die mir vorliegende Ausgabe der Postilla litteralis, mit dem Texte der Vulgata und den beiden Glossen (Liber uitae. Biblia cum glosis cet. Venet. 1499. Fol.), enthält das B. d. Richter im 1. Theile Fol. 259b—278.

nicht immer die Gefahr des entgegengesetzten Extrems; es folgt seinen jüdischen Lehrern, besonders dem Rabbi Salomo (Raschi), nicht allein auch in weniger bedeutenden oder gar disputablen Punkten — z. B. in der chronologischen Bestimmung der Richterzeit —, sondern theilweise selbst in offenbaren Wunderlichkeiten und rabbinischen Grillen. Jedoch ist anzuerkennen, daß er sich auch mehrfach mit Glück von seinen jüdischen Führern loszumachen versucht hat. Es ist gewiß eine erfreuliche Verheißung für die Zukunft, daß ein Buch wie die Postille des Nicolaus von Lyra eine so allgemeine Verbreitung in der Kirche des spätern Mittelalters fand, wie die zahlreichen Ausgaben des voluminösen Werkes dies beweisen. Es zeigt sich darin freilich auch die Unselbstständigkeit der Zeit, aber zugleich auch, daß die Kirche in diesem Werke gerade dasjenige fand, was ihr bisher fehlte; und welche Gährung das so entschieden aufgestellte hermeneutische Princip Lyra's hervorrief, läßt sich einigermaßen aus dem darüber entbrennenden Kampfe zwischen Paulus Burgensis und Matthias Doring erkennen, deren Verhandlungen den späteren Ausgaben der Postille einverleibt worden sind. So konnte denn auch dasjenige Werk, in welchem sich gleichsam der gesammte exegetische Ertrag des Mittelalters zusammenfaßt, die Enarrationes des Dionysius Carthusianus († 1471) über die ganze h. S., sich einer eingehenden Behandlung des Wortsinnes nicht mehr entziehen. Erst nachdem D. eine Art kritischer Uebersicht der historischen Erklärung nach den älteren Auslegern, namentlich Augustin und Nicol. von Lyra, gegeben, behandelt er daneben in gesonderten Abschnitten auch die intelligentia spiritualis*). Und der gelehrte Spanier Alphons Tostatus (um 1443), welcher unter der Menge seiner exegetischen Schriften auch einen sehr ausführlichen Comm. über das Richterbuch hinterlassen hat**),

*) Die Enarr. über das B. d. R. im 2. Bande der Cölner Ausg. (1533 f.) Fol. XXXII^b—LXVI.

**) Opp. ed. Colon. T. V, 3. p. 1—377. Fol.

macht allein den geschichtlichen Sinn zum Gegenstande seiner Erörterung; eine Arbeit, welche zwar durch eine Masse müßiger, mit scholastischer Spitzfindigkeit abgehandelter Fragen den Leser ermüdet, immer aber — wenigstens bei unserm Buche — das wegwerfende Urtheil nicht verdient, welches Flügge*) über sie ausgesprochen hat.

Es würde nun an dieser Stelle zunächst zu erörtern sein, welche Berücksichtigung das Buch der Richter bei der im engern Sinne theologischen Arbeit des Mittelalters, namentlich in der scholastischen Dogmatik und in den Verhandlungen über ethische und casuistische Fragen gefunden hat. Für diese Nachweisung gewährt schon allein die Foliantenreihe des einen Thomas von Aquino ein ziemliches Material. Dieselbe würde jedoch die uns gesteckten Grenzen ungebührlich überschreiten; wir glauben deshalb hier um so eher darauf verzichten zu dürfen, als das Wesentlichste derselben, die Frage nach der Stellung der mittelalterlichen Theologie zu den sittlichen Problemen unseres Buches, demnächst an einem andern Orte wird zur Sprache kommen können.

Wir wenden uns daher sofort zu dem kirchlichen Gebrauche des Richterbuchs im Mittelalter. In dieser Hinsicht mußten wir schon am Schlusse der patristischen Periode wahrnehmen, daß die kirchliche Verwendung unsers Buches mehr und mehr auf die Horenlesung beschränkt wurde. In dieser behauptete das Richterbuch aber auch längere Zeit ziemlich unverändert seinen Platz. Wie schon die ältesten uns erhaltenen Horenlectionarien aus den 7. und 8. Jahrh.**) den Heptateuch, zum Theil mit ausdrücklicher Erwähnung des Richterbuchs, für die Horen der Fastenzeit bis zur großen Woche ansetzen, so bleiben ihnen darin auch die späteren Lectionarien bis gegen das 12. Jahrh. hin im Wesentlichen gleich. Mit

*) Gesch. d. theol. Wissensch. III, 288.

**) Vgl. Ranke, Pericopensystem S. 22. 24. Kliefoth a. a. O. S. 103.



dem einzigen Unterschiede, daß nicht mehr von Quinquagesima oder Septuagesima, sondern seit dem Aufkommen der Septuagesima von dieser oder vom Montage nach ihr die Lesung begonnen und demgemäß auch nicht mehr bis zum Anfang der großen Woche sondern nur bis zum zwölften oder fünfzehnten Tage vor Ostern (Judica) fortgeführt wird, halten die beiden Lectionarien des 9. Jahrh., das Rheinauische aus dem 11. oder 12. Jahrh. und das vielleicht noch jüngere Römische, gleichmäßig noch den ganzen Heptateuch als Horenlection für die ersten Fastenwochen fest. Dagegen läßt das im 13. Jahrh. für die Chorherren zu Friaul geschriebene Horenlectionar an den Sonntagen von Septuagesima bis zum dritten Fastensonntage nur je Eine Stelle aus der Genesis, für den vierten Eine Stelle aus dem Exodus lesen, und das Malthefer Ritual aus dem 14. Jahrh. bestimmt für die Zeit von Septuagesima bis Judica nicht mehr den Heptateuch, sondern nur den Pentateuch. Ganz dasselbe finden wir aber auch schon, und zwar als feststehende überlieferungsmäßige Sitte, bei den liturgischen Schriftstellern des 12. und 13. Jahrhunderts.

Allerdings lautet die Bestimmung bei Rupert von Deutz († 1135) noch ziemlich allgemein. Während derselbe am Schlusse seines Werkes*) für die Alttestamentliche Horenlesung von Pfingsten bis Weihnachten genaue und ausführliche Anweisungen giebt, heißt es an einer frühern Stelle**) in Betreff der Fastenzeit nur sehr unbestimmt, daß von Septuagesima an antiqua repetitur historia, qua veteris vitae narrantur miseriae. Allein daß diese Unbestimmtheit auch bei Rupert nicht mehr dem Gedanken und der herkömmlichen kirchlichen Praxis, sondern lediglich dem Ausdruck angehört, zeigen schon die einschlagenden Bemerkungen des gleichzeitigen Johannes Beleth in seiner explicatio divinorum officiorum***): In septuagesima

*) De divinis officiis l. XII. c. 24. 25.

**) ib. l. IV. c. 7. sub fin.

***) c. 61. 62.

ergo legimus Pentateuchum, quoad dies isti sunt, videlicet quindecim ante pascha. Atque ita quatuor omnino cantantur historiae, nimirum ex libris geneseos et quartus de Exodo; womit, da für die 14 Tage vor dem Pascha Jeremias, von der Paschaoctave bis Pfingsten Apokalypse und katholische Briefe gelesen werden und von der Pfingstoctave an die Lection der Alttestamentlichen Geschichtsbücher mit den BB. Samuelis sich fortsetzt, das Richterbuch thatsächlich aus der Reihe kirchlicher Lectionen ausgeschlossen ist. Ebenso steht die Sache dann auch im folgenden Jahrhundert bei Durantus*), bei welchem die „antiqua historia miseriae" des Rupert ausdrücklich von der Genesis erklärt wird: quia in LXX. recolimus miseriam nostram, quam propter peccata parentum nostrorum incurrimus, ideo librum Geneseos legimus, ubi agitur de expulsione primorum parentum de paradiso cet. Man sieht, als der Reichthum der Lectionen allmälig immer mehr zusammenschmolz, so daß auch die Horenlesung nicht mehr die ganze h. Schrift umfaßte, traf die Reihe des Ausscheidens vor andren A. Tl. Schriften abermals besonders das Richterbuch. Und auch die römisch-katholische Kirche der nachtridentinischen Zeit hat an diesem Herkommen des spätern Mittelalters Nichts geändert. Auch in dem breviarium Romanum**) folgt auf die pentateuchischen Lectionen der Fastenwochen, sobald mit der Trinitatiszeit zu der durch die Festzeit unterbrochenen lectio continua zurückgekehrt wird, sofort die Lesung der BB. Samuelis; so daß das Richterbuch auch an derjenigen Stelle, wo es sich noch am längsten im kirchlichen Gebrauch behauptet hatte, ausgeschlossen und damit völlig aus der kirchlichen Vorlesung verdrängt ist.

Auch in Bezug auf den kirchlichen Gebrauch des Deboraliedes finden wir im Mittelalter die schon in der patristischen Zeit immer allgemeiner werdende Praxis festgehalten, welche

*) Rationale divinorum officiorum l. VI. c. 25.

**) Vgl. auch Bona, de div. psalm. c. XVI. §. 14. S. 533 ff.

dies Lied aus der Reihe der übrigen gottesdienstlich verwendeten A. Tl. Cantica ausschloß. Wenigstens habe ich weder in den mir zugänglichen Documenten der ältern römischen und außerrömischen Liturgie des Mittelalters*) eine Spur seiner Verwendung entdecken können, noch auch finde ich bei den späteren mittelalterlichen Liturgikern irgend eine Bestätigung seines gottesdienstlichen Gebrauchs. Zwar erwähnen Richard von S. Victor**) und Rupert von Deutz***) auch das Deboralied unter andren von ihnen besprochenen Canticis das A. T. und selbst bei Durantus wird dasselbe einmal zur Begriffsbestimmung des canticum herangezogen†). Aber an keiner dieser Stellen ist die Erwähnung dieses Liedes der Art, daß sich daraus auf seinen wirklichen Gebrauch beim Gottesdienst ein sichrer Schluß ergäbe. Vielmehr zählt schon Durantus selbst ganz bestimmt die 7 A. Tl. Cantica auf, welche an den einzelnen Wochentagen im Horendienst zur Verwendung kommen, und unter diesen hat das Lied der Debora keine Stelle††). Demgemäß fehlt das Lied auch in den Auslegungsschriften der kirchlichen Cantica, deren im Mittelalter eine ganze Reihe verfaßt wurden, von den Commentarii in cant. V. et N. Ti des Bischofs Bruno von Würzburg aus dem 11. Jahrh. bis zu der von dem spanischen Bischofe Jacob Parez di Valencia (†1491) verfaßten expositio in cant. officialia†††). Endlich hat

*) Vgl. auch Pitra, Tom IV. p. X. 110. 578 f.; Mabillon, de liturg. gallic. S. 140. 379 ff.

**) l. IV. in Apoc. cap. 6.

***) in Prol. Cantic.

†) l. V. c. 4. §. 20.

††) l. V. c. 4. §. 19—28. vgl. l. VI. c. 81.

†††) Jene in der Bibl. PP. Lugd. T. XVIII. p. 65., diese mehrfach besonders gedruckt, z. B. Lugd. 1518. Venet. 1568. 4. — Mehrere ähnliche Werke, wie: Richard Hampol († 1349) enarratio in cant. V. Ti in ecclesiacticis officiis usurpata; Petrus Pelbart expos. l. psalmorum . . . item canticorum V. et N. Ti (Argentor. 1487. fol.); Antonius de Nebrixa expos. in hymnos in ecclesia cantatos (Granada 1541. 4.) habe ich zwar nicht einsehn können; doch ist das Fehlen des Deboraliedes auch in ihnen von vorn herein als wahrscheinlich zu betrachten.

auch hier wiederum die nachtridentinische römische Kirche den mittelalterlichen Usus einfach beibehalten: Quamvis autem multa sint cantica, ecclesia tamen Romana plura non recipit, quam duo cantica Moysis, cant. Annae, c. Isajae, Ezechiae regis, Habacuc et trium puerorum et tria ex novo testamento, heißt es bei Bona*), und ebenso sucht man auch in dem römischen Brevier das Deboralied vergebens.

Damit aber, daß das Buch der Richter in der gottesdienstlichen Vorlesung mehr und mehr zurücktrat, war das Interesse der Kirche für dasselbe noch keineswegs erloschen. Schon die Betrachtung der exegetischen und theologischen Behandlung unsers Buchs in dieser Periode hat uns dies gezeigt; von einer andern Seite bestätigt es sich nun auch durch die Stellung, welche die kirchliche Kunst des Mittelalters dem Geschichtsinhalt des Richterbuchs gegenüber einnahm. Aus den uns vorliegenden Daten ergiebt sich hier die gewiß interessante Erscheinung, daß gerade von demselben Zeitpunkt an, mit welchem wir unser Buch aus der kirchlichen Vorlesung verschwinden sehen, die dichtende wie die bildende Kunst sich desselben mit besonderm Eifer bemächtigt, gleichsam als wollte das auf dem einen Gebiet nicht hinreichend befriedigte Interesse auf einem andern verwandten Gebiet um so reichlicher sich entschädigen. Es empfiehlt sich deshalb auch, mit unsren Nachweisungen diesmal bei der bildenden Kunst zu beginnen. War sie es doch, welche die Gotteshäuser schuf und schmückte, die kirchlichen Bücher mit ihren Schöpfungen verzierte und also dem gottesdienstlichen Leben der Kirche im Mittelalter am unmittelbarsten nahe stand; wogegen die geistliche Dichtkunst dieser Zeit, wenn auch immer ein getreuer Spiegel der kirchlichen Anschauungen, doch nur zum kleinsten Theil in unmittelbarem Dienste des Cultus geübt ward.

*) De divina psalmod. cap. XVI. §. 12. 1. 2. vgl. cap. XVIII. §. 2. Ueber die abweichenden Riten einzelner Mönchsorden und Particularkirchen s. ebendas. §. 3—20.



Wie sehr der griechischen Kirche bildliche Darstellungen aus dem Richterbuch geläufig waren, dafür mag es genügen, die ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς vom Berge Athos als Beispiel anzuführen, ein Handbuch für Kirchenmaler, welches, wenn auch aus neuerer Zeit stammend, doch sichtlich ältere Traditionen bewahrt*). Dasselbe enthält im Ganzen neun Scenen aus dem B. der Richter, zwei aus der Geschichte Gideons: der Engel des Herrn (hier als Erzengel Michael bezeichnet), welcher den Gideon zum Kampf gegen die Midianiter ermuntert, und Gideon mit dem bethauten Fell; sieben aus der Geschichte Simsons, dessen Leben von der Verkündigung seiner Geburt bis zu seinem Tode unter den Trümmern des Philistertempels an allen Hauptpunkten durch die veranschaulichende Hand des Malers begleitet wird. Wir sehen hier vier seiner bedeutendsten Heldenthaten, wie er den Löwen zerreißt, die Füchse mit Feuerbränden bewaffnet, die Philister mit dem Eselskinnbacken in die Flucht jagt und die Thore von Gaza auf den Berg trägt; aber wir erblicken ihn dann auch mit Ketten gebunden, seine Feinde stechen ihm die Augen aus, hinter ihm die Delila. Auch diese Darstellungen sind, wie die in der vorigen Periode besprochenen, allem Anschein nach rein historisch gemeint, ihr Zweck ist wesentlich Veranschaulichung der Thatsachen einfach als solcher, ohne ausdrückliche Beziehung auf ihre typische Bedeutsamkeit. Daß die griechische Kirche in diesem Sinne schon so früh — wie wir oben bemerken durften — und so allgemein — wie es nach dem gegenwärtigen Beispiel vorauszusetzen ist — auch das Richterbuch zum Gegenstande bildlicher Darstellung machte, findet seine Erklärung theils in der Vorliebe der griechischen Kirche für das A. T., theils in

*) Auch hier, wie überhaupt zum größten Theile in den nachstehenden Erörterungen, folge ich den gütigen Mittheilungen des Herrn Prof. Dr. Piper. Alle Angaben, bei welchen kein anderweitiges Citat angegeben ist, verdanke ich der entgegenkommenden Freundlichkeit dieses um die christliche Kunstarchäologie hochverdienten Forschers.

dem durch den Bilderdienst früh geweckten Interesse für bildliche Darstellung biblischer Dinge überhaupt.

Dagegen scheint in der lateinischen Kirche auch während des frühern Mittelalters noch die schon früher bemerkte Zurückhaltung in Bezug auf unser Buch fortzudauern. Noch die Bibel von S. Paul in Rom aus dem 9. Jahrhundert schließt das Richterbuch aus ihrem Bilderkreise geradezu aus; denn zuvor hat sie Josuas Durchgang durch den Jordan, die Eroberung von Jericho und die Austheilung des Landes an die 9½ Stämme mit bildlichen Darstellungen begleitet, nachher springt sie sofort zu der Geburt Samuels über. Erst mit Ende des 11. und Anfang des 12. Jahrh. trat im Abendlande in dieser Beziehung ein bedeutender Umschwung ein; und von da an bemächtigt sich sowohl die Sculptur als die Malerei der lateinischen Kirche des Geschichtsinhalts unsers Buches in der mannigfachsten Weise. Namentlich treten uns auch hier die beiden verschiedenen Richtungen entgegen, in welche wir schon früher die theologische wie die künstlerische Auffassung des Richterbuchs sich theilen sahen: die geschichtliche und die allegorisch-typische, doch mit immer entschiedenerm Vorwiegen der letzteren.

Rein historisch gemeint ist zunächst wohl die Darstellung von Scenen unsers Buches in den Miniaturen verschiedener biblischen Handschriften. So hat z. B. eine Bibel aus dem 12. Jahrh. in der Bibliothek zu Erlangen, Nr. 121 (74) fol., wie vor jedem der biblischen Bücher so auch vor dem Buch der Richter ein die ganze Seite einnehmendes Miniaturbild; so zeigt die merkwürdige Bilderbibel in der fürstlich Lobkowitz'schen Bibliothek zu Prag, deren Entstehung nach der Mitte des 13. Jahrh. zu setzen sein dürfte, unter Anderm die Füchse Simsons mit brennenden Schwänzen: die dreihundert Thiere sind wenigstens durch sechzehn in vier Reihen aufgestellte repräsentirt, an denen die Flammen durch weiße Streifen mit rothen Rändern dargestellt sind*); ebenso enthält ein bilderreicher Psalter zu

*) Schnaase, Geschichte der bildenden Kunst, Th. 5. S. 640.

Paris, der Sage nach für Ludwig den Heiligen angefertigt, Scenen aus der Richtergeschichte in verständlichem, aber mattem Ausdruck; Simson bricht hier die Säule mit Grazie, die „vaillant Dame, qui a nom Debora“ sitzt sehr zierlich auf demselben Pferde mit einem wohlgerüsteten Ritter*). Aber auch in einigen Sculpturwerken zum Theil schon aus früherer Zeit begegnet uns die einfache historische Auffassung. So zeigen die Deckengemälde im Kapitelsaale des Klosters Brauweiler unfern Köln, aus den letzten Decennien des 12. Jahrh., unter den Scenen, mit welchen der Maler das 11. Cap. des Hebräerbriefs illustrirt hat, auch Simson mit dem Eselskinnbacken, fast in der Gestalt eines antiken Heros**). Hierher gehört ferner eine Darstellung im Kreuzgange des Großmünsters zu Zürich, etwa aus dem Ende des 11. Jahrh.; der schlafende Simson, welchem Delila sein langes Haupthaar abschneidet, bildet hier den Inhalt eines Reliefs. Derselbe Gegenstand findet sich dann auch mehrfach in Verbindung mit einigen weltlichen Liebesabenteuern (z. B. Aristoteles und Kampaspe) dargestellt, so u. A. am Portale des Domes zu Lyon***), nach Dr. Piper auch an den Chorstühlen der Kathedrale zu Rouen. Unverkennbar findet bei diesen Darstellungen zugleich eine moralische Nebenbeziehung statt. Wie auf der einen Seite auch an den Heldenthaten des Simson die weltüberwindende Kraft des Glaubens zur Nacheiferung veranschaulicht werden soll, so liegt andrerseis den Darstellungen der Schwachheit und des Falles Simsons sicherlich das Motiv einer sittlichen Warnung unter.

Noch ausgedehnter aber und fast noch früher nachweisbar ist die Benutzung des Richterbuchs im typischen Sinne, für welche ja die mittelalterliche Kunst in der oben nachgewiesenen herrschenden theologischen Auffassung die breiteste Grundlage

*) Schnaase ebendas. S. 649.
**) Schnase ebendas. S. 657. 658.
***) Vgl. Schnaase a. a. O. Th. 4, 1. S. 375.

fand. In dieser Beziehung treten namentlich die Gestalten des Jephta, Gideon und vor Allen des Simson in der Plastik und Malerei des Mittelalters hervor. In einem um 1324 verfaßten, bis zu Ende des Mittelalters viel gebrauchten Werke, dem speculum humanae salvationis, in welchem die Hauptereignisse der evang. Geschichte durch Bilder veranschaulicht und typisch erläutert werden, ist zur Darstellung der Opferung Mariä (Kap. 5, Fig. 1.) außer zwei Scenen aus der Profangeschichte auch die Opferung der Tochter Jephta's als Typus gewählt*). Und Gideon mit dem Fell, welches allein vom Thau benetzt wird, erscheint neben andren Typen der jungfräulichen Geburt Christi (dem brennenden Busch, dem blühenden Mandelstab Aarons, dem Stein ohne Hände bei Daniel) in Reliefs unterhalb der Statuen der Verkündigung am Portal zu Amiens. Mit ganz besonderer Vorliebe aber hat die mittelalterliche Kunst Simson in den verschiedensten Beziehungen als Typus Christi darstellt. In diesem Sinne dürften die Marmortafeln mit Sculpturen zu Neapel (aus dem 11. Jahrh.) an der Wand der Kirche S. Restituta zu nennen sein, wenn dieselben nämlich nicht, wie Schnaase meint**), die Geschichte Simsons und Josephs, sondern, wie Kugler behauptet***), die Geschichte Simsons und Christi enthalten. Auch die beiden doppelt vorhandenen Darstellungen Simsons auf den sehr alten bronzenen Thürflügeln des Domes zu Augsburg, in deren einer Simson dem Löwen den Rachen aufreißt, in der andern die Philister mit dem Eselskinnbacken schlägt, mögen, wie Kugler mit Recht bemerkt†), eine tiefere Bedeutung haben und den Simson als ein Sinnbild für Christus vorführen. Ganz vorzüglich verdient hier aber eins der typologischen Haupt-Denkmäler des Mittelalters Erwähnung, das Niello-Antipendium zu Klosterneuburg

*) S. Piper Mythologie und Symb. Th. I. S. 152.

**) a. a. O. Th. 4, 2. S. 556.

***) Kunstgesch. S. 522.

†) Kleine Schriften zur Kunstgesch. Th. I. S. 150 f.

in Oesterreich aus dem Ende des 12. Jahrhunderts, welches auch noch wegen seines Anlehnens an die altchristliche Tradition*) von besonderm Interesse ist. Ich gebe die Beschreibung der hierhergehörigen Partie nach der Mittheilung des Hrn. Dr. Piper. Das Kunstwerk stellt in dreifacher Weise Ereignisse vor dem Gesetz, unter dem Gesetz und unter der Gnade zusammen. Die vier auf Simson bezüglichen Vorstellungen nebst ihren Parallelbildern haben folgende Unterschriften:

ante legem	sub gracia	sub lege
Annuntiatio Ysaac	Annuntiatio Domini	Annuntiatio Samson
Nativitas Ysaac	Nativitas Domini	Nativitas Samson
Percussio Egypti	Destructio inferni	Samson cum leone
Benedictiones Jacob (quis suscitabit eum)	Agnus paschalis (Christus geht aus dem Grabe hervor)	Samson fert portas.

Dazu kommen folgende Umschriften, betreffend die Ereignisse aus dem Leben Simsons:

1) zu der Botschaft des Engels an Manoah's Weib:
Hostibus in molem generabis femina prolem;

2) zu der Geburt Simsons:
Hic puer Hebraeis fit parma, ruina Gethaeis;

3) zu Simson mit dem Löwen:
Vir gerit iste tuam, leo mortis, Christe figuram;

4) zu Simson, der die Thore Gaza's trägt:
Viribus extortas fert montis ad ardua portas**).

---

*) Schnaase a. a. O. Th. 5. S. 686 f.

**) Simson mit den Thorflügeln Gaza's als Typus der Auferstehung Christi findet sich auch zu Doberan auf dem südlichen Flügel des Hochaltars, einer Holzschnitzerei aus dem 13. Jahrh. In derselben Kirche erblicken wir auf dem Tabernakel zur Seite des Hochaltars (14.—15. Jahrh.) neben andern, offenbar in Beziehung auf das Sacrament gedachten Personen des A. T., Melchisedek und David, auch die „Delbora prophetissa." im linken Arm ein offenes Buch mit folgender Inschrift:

Justis quaeque bona tribuent haec mistica dona.

(S. Lisch, Jahrbb. f. mecklenb. Gesch. XIV, 367. 375.).

Lassen wir uns nun durch dieses interessante Beispiel, in welchem mit der bildenden Kunst zugleich die Poesie verbunden erscheint, schließlich zu einigen Bemerkungen über die geistliche Dichtung des Mittelalters hinüberleiten. Vollständigkeit kann hier am allerwenigsten unsere Absicht sein. Im Anschluß an die in der vorigen Periode betrachteten Versuche beginnen wir am füglichsten mit der Bearbeitung biblischer Geschichtsstoffe in lateinischer Sprache. Ohne uns hier mit einigen weniger bedeutenden Arbeiten aufzuhalten, wird es genügen, sofort auf die hervorragendste Erscheinung dieser Art hinzuweisen. Es ist dies ohne Frage die Aurora des Petrus von Riga aus dem 12. Jahrh., ein sehr umfangreiches Gedicht von über 15000 Versen, welches die ganze Geschichte A. und N. Testaments größtentheils in elegischem Versmaß behandelt; wie sich von selbst versteht mit der Absicht, auf Grund der geschichtlichen Thatsachen die tiefere geistliche Bedeutung derselben zur Darstellung zu bringen. Das Werk ist bisher noch nicht vollständig herausgegeben; indessen hat schon Leyser*) und neuerdings Pitra**) hinlängliche Auszüge daraus mitgetheilt, um namentlich über die Bearbeitung des Richterbuches ein genügend sicheres Urtheil zu gewinnen. Wir lassen zunächst ein paar Distichen als Beispiel folgen. Die 300 Kämpfer Gideons schildert Petrus wie folgt:

Non caput armat eis cassis, non lancea dextram,
Non humerum clypeus, sed neque mucro latus.
Imo tubis pugnant clangentibus, imo lagenis
Confractis, imo lampadibus rutilis.
Talis martyribus concordat pugna cet.

Und über Simson heißt es:

Impetit hostilis Samsonem turba ligatum;
Ille velut stuppam fortia vincla secat.

---

*) Hist. poetar. med. aevi S. 701 ff. vgl. besonders S. 717—719.

**) Spicil. Solesm. T. II. p. 174. 215. 350. 432 u. ö.



Armat se Samson maxilla; se cruce Christus;
Sternitur hinc hostis: vincitur inde Satan.
Fons e maxilla salit, ut recreet sitientem:
Nos lavat et recreat crux sacra fonte sacro.

Wir finden hier ein einfaches Parallelisiren des geschichtlichen Ereignisses und des geistlichen Sinnes, welches in Zweifel lassen könnte, ob hier eine bloße Anwendung oder eine wirkliche allegorische Erklärung beabsichtigt sei; doch wird dieser Zweifel leicht gehoben durch einen Blick auf die herrschende Auffassung jener ganzen Zeit, welcher Petrus bis ins Einzelne hinein unverkennbar sich anschließt. Interessant ist in dieser Hinsicht namentlich seine Ausführung über das Zeichen des Gideon. Noch zu Anfang des 12. Jahrh. konnte das liber praefigurationum Christi et ecclesiae darüber im Anschluß an die altkirchliche Auffassung einfach schreiben:

Signum Judaeae vellus gerit atque figuram:
Gratia divinae prius est data legis Hebraeis;
At tunc coelesti gentiles rore carebant.
Quum venit Christus, sibi credere sprevit Hebraeus;
Hinc Evangelium toto diffunditur orbe.
Sic se Judaeis absentans ros fluit orbi.
Ecce fide mundus roratur; et aret Hebraeus.

Dagegen fügt Petrus von Riga am Schlusse einer ähnlichen Ausführung noch weiter hinzu:

Concha repletur aquis, expresso vellere: concha
Virginis est alvus plena liquore sacro:

hat also schon, wenn auch in etwas eigenthümlicher Wendung, die seit dem 12. Jahrh. immer allgemeiner verbreitete Beziehung jenes Zeichens auf die jungfräuliche Geburt Christi sich angeeignet*). Der künstlerischen Form dieses Gedichtes aber wird

*) Ebenso wird auch in einem Liede de nominibus b. Mariae virginis, welches Pitra III, 451 aus einem Codex des 12. Jahrh. mittheilt, Maria angeredet:

Rubus ardens, madens vellus,
Gedeonis area.



man schon nach diesen Proben im Allgemeinen eine große Lebendigkeit und einen gewissen wohlthuenden Schwung nicht absprechen können, welche es erklärlich machen, daß die Aurora des Petrus von Riga für die ganze Folgezeit mustergiltige Bedeutung erhielt und noch im 14. Jahrh. in der „Margarita" des Guido von Ferrara eine Nachahmung fand.

Als eine originelle Erscheinung verdienen hier noch Erwähnung der 3. und 4. unter den planctus varii des Abälard*), ein planctus virginum Israelis super filia Jephtae Galaaditae, und ein planctus Israel super Samson. Der Dichter hat sich in treffender Weise in die Situation zu versetzen und die in der h. S. gegebenen Andeutungen sehr wohl zu benutzen gewußt. So heißt es in dem ersten Gedichte:

O stupendam plus quam flendam virginem!
O quam rarum illi virum similem!

— — — —

„Decepisti filia Me dux ait unica,
Et decepta cujus Nostra lues gaudia
Quamque dedit Dominus Perdit te victoria."

Und gegen das Ende:

O mentem amentem judicis,
O zelum insanum principis,
O patrem, sed hostem generis,
Unicae quod nece diluit!

Aus der griechischen Kirche mag Nicephorus Callistus (um 1300) genannt werden, in dessen Opusculis poeticis**) sich außer einer synopsis totius S.S. compendiosa auch die poetische Bearbeitung verschiedener Perioden der biblischen Geschichte in Senaren findet, darunter auch ein Catalogus judicum Israelis. Indessen wird, um den Werth und die Beschaffenheit dieser Gedichte zu charakterisiren, die Bemerkung

*) Zuerst in Greith: Spicilegium Vaticanum p. 123—131; dann in der Ausg. Abälards von V. Cousin Th. I. S. 333 ff.

**) graece ed. Jo. Bebelius, Bas. 1536; andre Ausg. Paris 1653.

genügen, daß Niceph. in derselben Weise auch die Verzeichnisse der assyrischen, persischen, macedonischen Könige, sowie auch der Patriarchen von Constantinopel in Verse zu bringen verstanden hat.

Können schon alle diese Gedichte nicht der eigentlichen kirchlichen Dichtung im engern Sinne zugeschrieben werden, so führt uns die nationale Poesie des Abendlandes noch entschiedener in das weitere Gebiet geistlicher Dichtung hinein. Aber gerade dieses ist für unsere Betrachtung von besonderm Interesse; denn hier vor Allem zeigt sich die Bedeutung, welche unser Buch für die Gemeine des Mittelalters gewonnen, bis zu welchem Grade sein Inhalt dem christlichen Bewußtsein des Zeitalters zugänglich geworden war. Hier sind nun in erster Linie die großen Reimchroniken zu nennen, welche mit der profanen auch die ganze heilige Geschichte umfassen, und unter welchen namentlich die Weltchronik des Rudolf von Ems († 1254) besonders hervorgehoben werden muß, bis auf Luthers Zeit das einzige Werk, aus welchem der Laienstand Kenntniß des A. T. schöpfte. Aber wichtiger müssen uns noch die gelegentlichen Beziehungen auf die Geschichte der Richterzeit sein, welche uns in einer ganzen Anzahl andrer Gedichte begegnen. In ihnen stellt sich ja recht eigentlich dasjenige uns vor Augen, was aus dieser Geschichte Gemeingut in der Christenheit des Mittelalters geworden war. Wie zuerwarten, beschränken sich diese Beziehungen fast ausschließlich auf die Geschichte Gideons und Simsons. So weiß im trojanischen Krieg des Konrad von Würzburg († 1287) Venus von Adam und Samson zu erzählen; und wie Letzterer gewiß nicht bloß bei Wernher vom Niederrhein als Typus Christi erscheint, so ist namentlich das Lammfell des Gideon einer der stehendsten Typen für die Maria in der gesammten geistlichen Poesie des Mittelalters*). Dichtkunst und

*) Vgl. die ausführlichen Nachweisungen bei Wilhelm Grimm in der Einleitung zu seiner Ausg. der goldenen Schmiede, von Konrad v. Würzburg, S. XVI. XXXV. LII.

Plastik treffen sonach nicht allein in der gleichen Hervorhebung beider Personen zusammen, sondern auch in der überwiegend typischen Beziehung derselben. Indessen wurde über dieser auch die sittlich-vorbildliche Bedeutsamkeit der Richtergeschichte nicht übersehen. Letztere finden wir namentlich mehrfach in Dante's göttlicher Komödie in's Auge gefaßt. Hier heißt es z. B. Purg. XXIV, 124 ff.:

An die Hebräer denkt und ihr Gelüsten,
Und denkt, weshalb verschmäht hat Gideon
Mit ihnen gegen Midian sich zu rüsten;

und Parad. V, 64 ff.:

Scherzt, Sterbliche, mit dem Gelübde nicht.
Seid treu, doch seht euch vor, denn schwer beklagen
Wirds Jeder, der, wie Jephta, blind verspricht.
Ihm ziemt es besser: Ich that schlimm! zu sagen,
Als haltend schlimmer thun —:

letztere Stelle zugleich eine neue Bestätigung dafür, wie allgemein bis in's spätere Mittelalter die Ansicht von einer wirklichen Opferung der Tochter Jephta's in der Kirche verbreitet war.

(Schluß folgt.)

II.

Jahresberichte und Kritiken.

Friedr. Bleek, Einleitung in das Alte Testament. Herausgegeben von Joh. F. Bleek und Ad. Kamphausen. Mit Vorwort von Carl Imman. Nitzsch. Berlin 1860. XX. u. 834 S. gr. 8.

In diesem Werke erhalten wir die Vorlesungen über die Einleitung in das A. T., welche der am 27. Febr. 1859 aus dem zeitlichen Leben abgerufene Prof. Dr. Bleek vom Sommer 1821 an bis im Sommer 1858, im Ganzen 23mal vorgetragen hat, „in ihrer vollständigsten und letzten Gestalt möglichst genau wiedergegeben," wesentlich so, wie sie „wirklich gehalten worden sind." Die Herausgeber wollten, was gewiß nur zu billigen ist, „Bleek's Eigenthum vollständig vorlegen," und haben sich daher bis auf wenige theils die neueste Literatur nachtragende, theils abweichende Ansichten andeutende, kurze Noten, die sie mit B. und K. bezeichnet dem Texte beigegeben haben, mit dem nachgelassenen Hefte nur redactionelle, den Inhalt nicht alterirende, Aenderungen erlaubt, indem sie einerseits, um das ganze Buch übersichtlicher zu machen, manches in Anmerkungen unter den Text stellten und Vieles in kleinerer Schrift drucken ließen, andrerseits offenbare Schreibfehler der Handschrift und ähnliche kleine Versehen stillschweigend berichtigten und in den Fällen, wo der Verf. beim Vortrage auf seine exegetischen Vorlesungen zu verweisen pflegte, aus diesen verschiedene, das in der Einleitung kurz Angedeutete erläuternde und begründende Mittheilungen in längeren Anmerkungen hinzugefügt haben.

Die Vorlesungen erstrecken sich bloß über die Einleitung in die kanonischen Schriften des A. T., mit Ausschluß der Apokryphen, die nur gelegentlich in der Geschichte des Kanons erwähnt sind, und behandeln diese Disciplin in einer Ausführ-

lichkeit, in welcher der Verf. dieselbe unmöglich in einem Semester in wöchentlich 5 bis 7 Stunden absolviren konnte. Die Herausgeber deuten daher auch in der Vorrede an, daß der Verf. Einzelnes darin nur zu seinem eigenen Gebrauche verzeichnet und seinen Zuhörern nie vorgetragen, zuweilen auch unwichtigere Stücke beim Lesen übergangen oder längere Abschnitte in einer kürzeren Fassung gegeben zu haben scheint. In der Behandlung dieser Disciplin hat Bl. den geschichtlichen Weg betreten. Mit kurzen Vorbemerkungen über Begriff und Methode der Einleitung in das A. T. anhebend, giebt er in 3 vorbereitenden Abschnitten 1) eine kurze Geschichte der bisherigen Leistungen auf dem Gebiete der alttestamentlichen Einleitung, 2) eine vorläufige Auseinanderlegung der alttestamentlichen Schriftsammlung und Betrachtung derselben nach ihrem Namen, ihren Bestandtheilen, ihrer Ordnung und Eintheilung, 3) Geschichtliches über die Originalsprache der alttestamentl. Bücher, über den semitischen Sprachstamm und seine Zweige im Allgemeinen und über die hebräische Sprache insbesondere, ihre geschichtliche Entwicklung bis zum Aussterben als Volkssprache und ihre wissenschaftliche Bearbeitung, d. h. das hebräische Sprachstudium unter den Juden und Christen bis auf die Gegenwart. Hierauf geht er zu der Untersuchung über die Geschichte des A. T. selbst über, und behandelt in 3 Haupttheilen 1) die Geschichte des Ursprungs der einzelnen Bücher des A. T., a) der geschichtlichen, b) der prophetischen mit Einschluß der Klagelieder Jeremia's, c) der poetischen, wobei jeder Klasse allgemeine Erörterungen über ihre Beschaffenheit vorausgeschickt werden; 2) die Geschichte der Entstehung der Sammlung der alttestamentl. Bücher als Corpus heiliger Schriften des A. Bundes oder die Geschichte des alttestamentl. Kanons bei den Juden und in der christlichen Kirche, wobei auch die Frage über die Stellung der Apokryphen im Kanon mit den neuesten Verhandlungen über dieselbe erörtert wird, 3) die Geschichte des Textes nach ihrer äußeren und inneren Seite, d. h. die Geschichte der Veränderung der Schriftzüge, der Ausbildung der Vocalisation, Interpunction, Wort-, Paraschen-, Vers- und Kapiteleintheilung und die Geschichte der Handschriften und alten Versionen, der kritischen Textesarbeiten und der gedruckten Ausgaben.

Alle diese Gegenstände sind mit der dem Verf. eigenen, aus seinen früher gedruckten Abhandlungen und Werken bekannten, Klarheit, Sorgfalt und Umsicht abgehandelt, jedoch nicht ganz gleichmäßig, einzelne Parthien für Vorlesungen zu ausführlich, andere zu dürftig. So steht z. B. die Ausführ-

lichkeit, mit welcher die Sprache der Phönizier und die Ueberbleibsel ihrer Literatur bei den alten Schriftstellern und in Inschriften von Münzen und den übrigen bis jetzt aufgefundenen alten Denkmälern besprochen wird, in gar keinem Verhältnisse zu den sich auf das Allgemeinste beschränkenden Bemerkungen über die übrigen semitischen Dialekte, außer der hebr. Sprache. Auch die Untersuchungen über die einzelnen Bücher des A. T. sind nicht gleichmäßig durchgeführt. Unter den historischen Büchern ist der Pentateuch am gründlichsten und ausführlichsten behandelt, alle übrigen Geschichtsbücher ziemlich kurz, so daß z. B. das über die BB. Samuel's Gesagte äußerst dürftig erscheint und die über die Composition dieser Bücher angeregten Fragen nicht einmal deutlich dargelegt, noch weniger eingehend entwickelt sind. Bei den prophetischen Schriften ist die Frage über den letzten Theil des Jesaja K. 40—66 äußerst kurz und oberflächlich besprochen, so daß mit diesem Gegenstand noch unbekannte Leser keine deutliche Einsicht in den Stand und die Cardinalpunkte dieser viel verhandelten Frage gewinnen. Ueberhaupt ist die ganze Behandlung des Propheten Jesaja nicht wesentlich über den Standpunkt des Commentares von Gesenius hinausgeführt. Dagegen wird bei Jeremia die Frage über die Abweichungen der Alexandrin. Version dieses Propheten von dem masorethischen Texte recht eingehend entwickelt, obgleich wir weder das Ergebniß, zu welchem Bleek kommt, für begründet, noch die Behandlungsweise dieser kritischen Frage für den Gegenstand erschöpfend halten können. — Erheblicher aber als diese Ungleichmäßigkeit in der Behandlung der verschiedenen Parthien der Einleitungswissenschaft erscheint uns die mangelhafte Angabe der Literatur. Zwar werden in der Geschichte der Einleitung alle Hauptschriften und in der Geschichte des hebräischen Sprachstudiums außer den Bearbeitungen der Sprache (den Grammatiken und Wörterbüchern) auch die wichtigsten Commentatoren mit ihren Werken (Kirchenväter, Rabbinen und spätere Ausleger bis auf die neue Zeit herab) genannt; dagegen bei der speciellen Einleitung in die einzelnen Bücher des A. T. sind von den Specialcommentaren nur hier und da einzelne wenige und auch von den isagogisch-kritischen Monographien sind nur diejenigen, auf deren Inhalt der Verf. näher eingeht, im Laufe der Untersuchuug gelegentlich genannt. Indeß diese Mängel sind formaler Art und unbedeutend im Vergleich mit den Schwächen, welche die sachliche Entwicklung der isagogischen Forschungen zeigt, indem Mangel an Tiefe und Schärfe der kritischen und historischen Behandlung des Gegenstandes durch das ganze Buch sich hindurchzieht. Dieser

Mangel hat seinen Grund theils in der wissenschaftlichen Bildung, theils in dem theologischen Standpunkte des Verfassers.

In wissenschaftlicher Hinsicht vermißt man tiefere Erkenntniß der hebräischen Sprache. Bl. ist auf dem rein empirischen Standpunkte der hebr. Sprachlehre von Gesenius stehen geblieben und nicht in die durch die grammatischen Arbeiten von Ewald angebahnte wissenschaftliche Erforschung des Geistes und Wesens der hebr. Sprache eingedrungen, obgleich er S. 141 über dieselben das Urtheil fällt: „Seine (Ewald's) grammatischen Werke sind für die Erforschung des grammatischen Charakters der hebr. Sprache, zur genaueren Erkenntniß des ganzen grammatischen Baues und der einzelnen Entwicklungen derselben ein sehr bedeutender Fortschritt." Dies zeigen schon seine Bemerkungen über den Entwicklungsgang der hebr. Sprache. „Welchen Gang die Ausbildung des Hebräischen," heißt es S. 77 f., „im Einzelnen genommen habe, können wir aus Mangel an historischen Datis auf genaue und gesicherte Art nicht nachweisen. Wir kennen das Hebräische am frühesten, und überhaupt fast nur aus den hebr. Schriften des A. T. Hier aber finden wir schon in den ältesten derselben die Sprache in Bezug auf grammatikalische und lexikalische Ausbildung, auf Vollständigkeit der grammatischen Formen und deren gleichmäßigen Gebrauch, so wie auf Wortreichthum auf einer bedeutenden Stufe von Vollkommenheit, und so daß sie in den späteren Schriften nicht gerade bedeutende Schritte zum Vollkommneren mehr gemacht hat, und daß sich dasjenige, wodurch sich die spätesten von den ältesten unterscheiden, vielmehr als eine Depravation der Sprache kundgiebt, namentlich entstanden durch größere Vermischung mit den andern semitischen Dialekten, besonders mit dem Aramäischen, was durch die Berührung mit den aramäischen Völkern herbeigeführt ward." Weiter heißt es S. 79: „Was nun aber das Verhältniß der Sprache in den verschiedenen Büchern betrifft, so läßt sich nicht verkennen, daß sie manches Verschiedenartige in grammatischer und lexikalischer Beziehung darbieten. Diese Verschiedenheiten können ihren Grund haben entweder a) in einer Verschiedenheit des Zeitalters, oder b) in den provinziellen Eigenthümlichkeiten, oder c) rein in der schriftstellerischen Eigenthümlichkeit der einzelnen Verfasser, oder d) in der Verschiedenheit der poetischen und prosaischen Rede." Hierauf wird die Verschiedenheit der poetischen und prosaischen Rede als eine am entschiedensten und sichersten wahrnehmbare abgehandelt, so daß die rhythmischen Eigenthümlichkeiten der poetischen Diction, parallelismus membrorum, Strophenbau ausführlich entwickelt, und auch Beispiele von

der Poesie eigenthümlichen Wörtern, Wortbedeutungen und Wortformen aufgezählt werden, sodann die Frage über die Dialekte des Hebräischen besprochen, endlich (S. 95) über die Verschiedenheit der Sprache in verschiedenen Zeiten bemerkt: „Daß während des jedenfalls sehr bedeutsamen Zeitraumes, innerhalb dessen die Abfassung der alttestamentl. Schriften fällt, die Sprache der Hebräer im Einzelnen mancherlei Veränderungen erfahren hat, läßt sich nicht bezweifeln. Eine Uebersicht der verschiedenen Perioden der Sprache hat Hävernick zu geben versucht (Einl. I, 1 S. 177—240), die mit großem Fleiße angefertigt, aber keineswegs zuverlässig ist; und ebenso was Keil in der Beziehung giebt (Einl. § 14—17). Auch was Gesenius (Gesch. der hebr. Spr. u. Schr. S. 28 ff.) als Haupteigenthümlichkeiten der späteren Diction zusammengestellt hat, bedarf noch einer genaueren Sichtung. Um diese Vergleichungen mit Sicherheit anstellen zu können, bedarf es zuvor einer gesicherten Kenntniß über das Zeitalter der Abfassung der einzelnen Bücher selbst.“ Aus diesen Bemerkungen erhellt klar, daß Bl. von dem wissenschaftlichen Ergebnisse der neueren historisch rationellen Sprachforschung, daß sich der Entwicklungsgang einer Sprache aus ihrem inneren Wesen erkennen lasse, keine Ahnung hatte und nicht über den Standpunkt der im J. 1815 erschienenen Geschichte der hebr. Sprache und Schrift von Gesenius hinausgekommen ist. Bei dieser Ansicht von der hebr. Sprache wird es begreiflich, wie Bl. bei den Erörterungen über die Abfassungszeit und Echtheit der einzelnen Schriften und Schriftstücke des A. T. den sprachlichen Eigenthümlichkeiten derselben keine maßgebende Bedeutung zuschreiben konnte. Unbegreiflich bleibt dabei aber dennoch die Einseitigkeit, mit welcher derselbe durchgehends das sprachliche Moment gänzlich ignorirt, selbst in den Fällen, wo andere Kritiker die sprachlichen Idiotismen eines Schriftstückes behufs der Bestimmung seines Zeitalters eingehend erörtert haben. So wird z. B. bei der Frage über die Echtheit der Reden des Elihu im B. Hiob, welche Bl. verneint, der eigenthümliche Sprachgebrauch dieser Reden gar nicht berührt, noch weniger der Nachweis, welchen Stickel aus der Diction dieser Reden für ihre Echtheit geführt hat, für erwähnenswerth gehalten. Auch die sprachlichen Idiotismen des sogenannten Deutero-Jesaja sind mit tiefem Stillschweigen übergangen, und von den sprachlichen Archaismen des Pentateuchs, wodurch derselbe sich von allen übrigen Büchern des A. T. unterscheidet, ist in den sehr ausführlichen Untersuchungen über denselben nirgends auch nur eine Andeutung zu lesen. Bei diesem Ignoriren des Sprachcharakters der verschiedenen Schriften und Theile

des A. T. kann natürlich von einem gründlichen Abwägen aller für die Entscheidung kritischer Fragen in Betracht kommenden Momente nicht die Rede sein. — Noch größer ist die Einseitigkeit in der geschichtlichen Behandlung des isagogischen Materials, indem Bl. durchgängig nur die rationalistischen Ansichten und Hypothesen genauer darlegt und entwickelt, um sich dann eklektisch denselben anzuschließen, dagegen die kritischen Forschungen derjenigen Theologen, welche das A. T. als Urkunde göttlicher Heilsoffenbarung behandeln, als von Vertretern oder Anhängern „einer reactionären Richtung" ausgegangen, nur obenhin erwähnt, ohne auf irgend eine wissenschaftliche Arbeit dieser Richtung genauer einzugehen. Eine Einseitigkeit, die mit seinem theologischen Standpunkte zusammenhängt.

In theologischer Beziehung gehörte Bl. der von Schleiermacher ausgegangenen Vermittlungstheologie an, war aber mit den meisten Schülern dieses berühmten Theologen in dem Punkte über seinen Lehrer hinausgegangen, daß er im A. T. eine unmittelbare Vorbereitung auf die Offenbarung des N. Bundes anerkannte, ohne freilich die kirchliche Anschauung vom A. T. und seinem Verhältnisse zum N. sich anzueignen. „Es ist unzweifelhaft — bemerkt er S. 708 — der Lehre des N. T. gemäß und auf's Unverkennbarste in Aussprüchen Christi und der Apostel gegründet, daß das A. T. eine göttliche Offenbarung an das Volk des Bundes enthält, Kundgebungen des Geistes und des Wortes Gottes; und dieses ist von Schleiermacher u. A. zu wenig anerkannt. Auf der andern Seite aber ist eben sowohl anzuerkennen, daß die alttestamtl. Offenbarungen gegen die neutestamentliche nur den Charakter von vorbereitenden haben, mit der Bestimmung, das Volk Israel zu erziehen und hinzuleiten auf das Heil, welches in Christo in die Welt treten sollte, als παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν (Gal. 3, 24)." Wie aber Bl. diese „Kundgebungen des Geistes und des Wortes Gottes" im A. T. versteht, das erhellt deutlicher aus der Bemerkung über die Inspiration des A. T. S. 712: „Die Betheiligung des heiligen Geistes bei der Abfassung dieser Schriften oder die Inspiration ihrer Verfasser läßt sich im Allgemeinen nur betrachten als ein Erfülltsein und Geleitetwerden derselben vom Geiste der alttestamentlichen Theokratie, aber so, daß in den Schriftstellern die Persönlichkeit und Selbstthätigkeit nicht vernichtet und zurückgedrängt ward." Diesen Geist der alttestamtl. Theokratie oder „theokratischen Geist" aber findet er auch in den Apokryphen des A. T., so daß er S. 714 sagt: „Es läßt sich auch nicht wohl in Abrede stellen, daß einzelne unter ihnen (namentlich des 1. B. der Makkabäer, Jesus Sirach und die salo-

monische Weisheit) selbst in höherem Grade als einzelne Bücher des hebr. Kanons vom theokratischen Geiste durchdrungen erscheinen und für die Entwicklung der Heilslehre, wie für die Geschichte der Theokratie auf Christum hin von Einfluß gewesen sind." Schon hieraus erkennt man, daß dieser Geist der Theokratie ein anderer ist, als der Geist Gottes oder der heilige Geist, welcher nach der Lehre des N. T. die heiligen Menschen Gottes getrieben (2. Petr. 1, 21), die Propheten des A. B. inspirirt hat, ohne ihre Persönlichkeit aufzuheben und ihre geistige Individualität zu vernichten. Zwar hält Bl. den Geist der alttestamtl. Theokratie nicht mit dem Rationalismus vulgaris für eine bloße Einbildung oder Täuschung der geistigen Träger und Leiter des jüdischen Volksgeistes; er erkennt in den Propheten „von Gott auf unmittelbare Weise erleuchtete Männer" (S. 416) an, die es bei dem Volke Israel von den ältesten Zeiten her gegeben habe, und erklärt nicht nur, daß „die Propheten überall handelnd und redend auftreten in dem Bewußtsein, Werkzeuge Jehova's zu sein, in seinem Namen wirkend, von seinem Geiste getrieben, seine Befehle auszuführen und seine Worte zu verkündigen" (S. 430), sondern auch S. 416: „die ältesten Geschichtsbücher beschäftigen sich recht eigentlich damit zu erzählen, wie Gott sich den Frommen und Gläubigen offenbart und ihnen auf unmittelbare Weise seinen Willen und seinen Rathschluß kund gethan habe." Aber auf seine Behandlung der Schriften des A. T. hat diese theoretische Anerkennung einer unmittelbaren Offenbarung des göttlichen Geistes im A. Bunde keinen Einfluß geübt; seine Kritik wird durch und durch von der rationalistischen Ansicht, welche eine unmittelbare Offenbarung Gottes im A. T. nicht anerkennt, beherrscht. Nicht nur trifft Bl. in seinen kritischen Resultaten über die einzelnen Schriften des A. T. durchgängig mit den Ansichten der gewöhnlichen rationalistischen Kritik zusammen, wie dies auch unlängst Diestel ausgesprochen hat, sondern auch in seinem kritischen Verfahren argumentirt er beständig von dem Principe der Leugnung jeder unmittelbaren göttlichen Erleuchtung der Propheten aus, freilich nicht in der offenen Weise der älteren Rationalisten, sondern stets so, daß er vermeidet, „ausdrücklich den principiellen Hintergrund seines Einzelwirkens aufzuthun." So wird, um für das Gesagte nur einige Belege anzuführen, unter den Beweisen dafür, daß im Pent. nachmosaische Bestandtheile vorkommen, das Königsgesetz Deut. 17, 14 ff. angeführt, „weil es in der That immer etwas wenig Wahrscheinliches habe, daß Moses schon in Bezug auf dieses Verhältniß sollte ein Gesetz gegeben haben," ferner die Gesetze Deut. 20, welche das Kriegswesen

betreffen und den festen Besitz des Landes voraussetzen, weil, wenn der Gesetzgeber zu einer Zeit, als das Volk noch jenseits des Jordans war, noch die Cananiter aus dem ihm von Jehova verheißenen Lande zu vertreiben hatte, ein solches Kriegsgesetz gegeben und dabei zugleich spätere Verhältnisse mit berücksichtigt hätte, er dann doch wenigstens Beides würde getrennt und besonders hervorgehoben haben, was noch für's Erste der Drang der Umstände dem Volke auferlegte. Mit diesen Argumenten wird dem Mittler des A. Bundes jede prophetische Begabung abgesprochen. Die Abfassung des Segens Jakob's Gen. 49 fällt „wahrscheinlich in das Zeitalter der Richter, in die Zeit Simson's oder unmittelbar darnach," weil in v. 16 verkündigt wird: Dan wird sein Volk richten, wie einer der Stämme Israels. Die Abfassung des Segens Moses Deut. 33 „scheint, wie es sich sehr wahrscheinlich machen läßt, in den Zeitraum zwischen Salomo's Tod und dem Anfange des assyrischen Exils zu fallen," weil der Inhalt des Spruches über Benjamin v. 12 „sich wohl nur auf eine Lage des Heiligthumes Jehova's im Gebiete dieses Stammes beziehen kann." Ueber die Weissagung Jes. 13, 1—14, 23 heißt es: „der Inhalt — die Androhung des Untergangs der Stadt Babel und ihres Königs durch die Meder u. s. w. — führt entschieden darauf, daß der Ausspruch in die letzte Zeit des babylonischen Exils fällt, jedoch noch vor der Einnahme der Stadt Babel durch Cyrus. Die Weissagung Jes. 24—27 ist wahrscheinlich nicht von Jesaja, sondern aus späterer Zeit, von einem in Juda oder Jerusalem lebenden Propheten geschrieben, nach der Zerstörung des assyrischen Reichs, als die Juden von andern feindlichen Völkern, wahrscheinlich von den Aegyptern, sehr zu leiden hatten. Die Abfassung fällt wahrscheinlich in das Zeitalter des jüdischen Königs Josia oder unmittelbar darauf u. s. w. Kein Prophet kann irgend etwas verkündigt oder geweissagt haben, was nicht gewöhnlicher menschlicher Scharfblick aus der Gegenwart erkennen konnte. Ganz so wie Gesenius, de Wette, Knobel, Hitzig und andere Rationalisten argumentiren.

Wie aber Bl. in der Weissagung den übernatürlichen Charakter oder die Inspiration der Propheten verleugnet, so erkennt er auch in der Geschichte Israels nichts als geschichtlich und thatsächlich an, was über den gewöhnlichen Naturzusammenhang hinausgeht, obwohl er nirgends die Wunder ausdrücklich leugnet, auch nirgends aus dem wunderbaren Inhalte der Geschichtsbücher gegen die historische Wahrheit argumentirt, sondern es durchaus vermeidet, sich über die Wahrheit und Glaubwürdigkeit der theokratischen Geschichte auszusprechen. Diese Zurückhaltung läßt

sich zwar zum Theil mit daraus erklären, daß er sich überhaupt nicht auf eine Charakteristik des Geistes und geistigen Gehaltes der Schriften des A. T. einläßt, hat aber ihren tieferen Grund in seiner theologischen Stellung zur h. Schrift, nämlich darin, daß er nicht das A. T. nur, sondern auch die Schriften des N. T. nicht als lautere Quelle des geoffenbarten Wortes Gottes anerkennt, wenigstens in seinen kritischen Ansichten in entschiedenen Widerspruch mit den Aussprüchen unsers Herrn über das Gesetz und die Propheten tritt. Dafür liefert seine Behandlung des B. Daniel ein eclatantes Zeugniß. Dieses Buch enthält nach Bl. in seiner zweiten Hälfte (K. 7—12) fingirte Visionen eines im makkabäischen Zeitalter, genauer in der Zeit des Antiochus Epiphanes, lebenden Juden, welcher sein bedrängtes Volk durch Hinweisung auf die Nähe des von den Propheten verkündigten Heils trösten und aufrichten wollte, und seine messianischen Hoffnungen einem alten Propheten Daniel in den Mund gelegt hat, „um ihnen damit den erwünschten Eingang zu verschaffen", weil er „sich bewußt war, im Besitze gewisser heilsamer Wahrheiten zu sein und doch nicht persönlich eine hinreichende Autorität zu genießen". Im ersten Theile (K. 1—6) enthält es erdichtete Erzählungen, die nicht auf wirklichen Thatsachen aus der Zeit des babylonischen Exils beruhen, auch gar keine eigentliche geschichtliche Tendenz haben, sondern nur den Zweck verfolgen: „durch Vorführung der Beispiele des Daniel und seiner drei Gefährten einerseits und des Nebucadnezar und Belsazar andrerseits seine Volks- und Zeitgenossen zu ermahnen, es den erstern Männern an unbeugsamem Glaubensmuthe in dem offenen rücksichtslosen Bekenntnisse des Gottes ihrer Väter gleichzuthun, und sie darauf hinzuweisen, wie dieser allein wahre allmächtige Gott wissen werde, zu seiner Zeit diejenigen zu demüthigen und zu stürzen, welche, wie Antiochus Epiphanes, in vermessenem Hochmuthe wider Ihn sich erhöben, und Sein Volk von Seinem Dienste abwendig zu machen suchten, dagegen Seinen treuen standhaften Verehrern den endlichen Sieg zu verschaffen". Ein Prophet Daniel aber hat überhaupt gar niemals gelebt. Zu der Annahme, daß Daniel und seine drei Gefährten geschichtliche Personen wären, jüdische Exulanten, welche in Babylonien sich durch Frömmigkeit und Weisheit auszeichneten und bei den Beherrschern des Landes selbst zu Gunst und Ansehen gelangten, findet Bl. „nicht hinreichende Berechtigung". Wenn der Prophet Ezechiel 14, 14. 20 und 28, 3 eines Daniel auf sehr ehrenvolle Weise Erwähnung thue, so werden wir gerade durch die Art, wie er ihn zwischen Noah und Hiob erwähne, nicht veranlaßt, an einen Mann zu denken, der mit ihm im babylonischen Exile lebte, sondern weit eher an eine

längst bekannte Person der Vorzeit, „mag es nun eine historische Person gewesen sein, die in die Geschichte des israelitischen Volks eingriff, oder, ähnlich wie Hiob, mehr ein poetischer Charakter, was wohl wahrscheinlicher, da wir sonst von ihr nichts wissen". Da jedoch die Art, wie Ezechiel den Daniel von Seiten seiner Gerechtigkeit und Weisheit nenne, an einen Mann von ähnlicher Tugend und Weisheit, wie der Daniel in unserm Buche erscheint, zu denken veranlasse, so „lasse sich wohl mit Wahrscheinlichkeit annehmen, daß Ezechiel eine ältere Schrift kannte, welche von einem Daniel handelte, als einem wie durch gesetzliche Frömmigkeit, so durch tiefe Weisheit ausgezeichneten Manne, aber so daß über dessen Zeitalter nicht gerade etwas Bestimmtes hervortrat". Dieses Buch sei aber „wohl zeitig, während des babylonischen Exils oder bald darauf, verloren gegangen", so daß dem Verfasser unsers B. Daniel über Daniel wohl nichts Bestimmtes bekannt war, als was sich aus den Stellen des Ezechiel ergab. In dieser Weise häuft Bl. Hypothese auf Hypothese, eine bodenloser als die andere, nur um die Existenz des Propheten Daniel zu beseitigen und seine Schrift in einen Tendenzroman ohne geschichtlichen Kern und Inhalt verwandeln zu können! Und diesen Roman eines obscuren Juden der Makkabäerzeit, welcher die Blöße seiner eigenen Persönlichkeit in den Mantel eines alten Propheten hüllte, um seinen erdichteten Geschichten und Visionen unter seinen Zeitgenossen Eingang zu verschaffen, soll Christus, der treue und wahrhaftige Zeuge der ewigen Wahrheit, für eine Schrift eines wahren Propheten, des Daniel, erklärt und ihren Inhalt als eine Weissagung auf die Zerstörung Jerusalems und des Tempels mit den Worten: ὁ ἀναγινώσκων νοείτω (Matth. 24, 21. Marc. 13, 14) seinen Jüngern zur Beherzigung empfohlen haben!

Wie Bl. seine Ansicht von dem B. Daniel mit seinem Glauben an Christum, den Sohn Gottes, vereinigt haben mag, darüber hat er sich in seiner Einleitung nicht ausgesprochen, sondern nur am Schlusse seiner Untersuchungen über Daniel bemerkt, daß das Buch bei dieser Ansicht „allerdings etwas (?) von der Stellung verliere, welche es bei der recipirten Vorstellung über die Abfassung durch Daniel in der alttestamentlichen Prophetie einnehme, aber immer eine nicht geringe Bedeutung im alttestl. Kanon behalte, uns nicht nur den Geist des Zeitalters, dem es angehöre, auf eine höchst anschauliche Weise kennen lehre, sondern namentlich auch in messianischer Bedeutung von nicht geringer Bedeutung sei, da es uns zeige, wie die messianische Hoffnung auch nach dem Aufhören des eigentlichen prophetischen Zeitalters festgehalten ward und sich damals gestaltete,

zu einer Zeit, aus welcher wir darüber anderweitig im alttestl. Kanon kein Zeugniß haben (S. 610). Damit vgl. die Aeußerung S. 586: „Wenn man das Buch, das allerdings darauf Anspruch zu machen scheint, für ein Werk Daniels gehalten zu werden, in ein späteres Zeitalter setzt, so muß man annehmen, daß es damit eine ähnliche Bewandtniß habe, wie z. B. mit der deuteronomischen Gesetzgebung oder mit dem Segen Jakob's oder dem Koheleth, daß nämlich das Auftreten Daniels als des Schreibenden und von seinen Visionen Berichtenden nur schriftstellerische Einkleidung wäre zu irgend einem didaktischen oder paränetischen Zwecke". Wie werden doch hier völlig heterogene Geistesproductionen in der oberflächlichsten Weise als gleichartig zusammengeworfen! Steht denn wirklich das B. Koheleth auf einer Linie mit dem B. Daniel oder mit der deuteronomischen Gesetzgebung? Wir wollen hierüber nicht Urtheile anführen von Theologen, sondern nur an das erinnern, was Ed. Riehm in s. Schrift: die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab. 1854, der auch den mosaischen Ursprung der deuteronomischen Gesetzgebung bestritten hat, über die „freie schriftstellerische Fiction" der Reden des Deuteronomiums bemerkt S. 113 f. Obgleich er nämlich auch meint, daß der Deuteronomiker sich dabei keine andere Freiheit genommen habe, als der Verf. des Predigers, wenn dieser Salomo redend einführe, und diesem Meister der Weisheit seine eigenen Gedanken zuschreibe, so findet er doch zwischen beiden Fällen den Unterschied, daß die Fiction des Predigers lediglich eine poetische sei, dagegen der Verf. des Deuteron. bei seiner Fiction die Absicht hatte, dadurch dem neuen Gesetzbuche Ansehen und Anerkennung zu verschaffen. „Diese Absicht — fährt er dann fort — stellt die Sache freilich anders; wir können von unserm sittlichen Standpunkte aus das Verfahren des Deuteronomikers nicht rechtfertigen; es erscheint im Lichte des Gesetzes der Freiheit (Jac. 1, 25) immer als etwas unlauter". Nur meint er, daß es auch ein Unrecht wäre, ihn nach dem neutestamentl. Maßstabe messen zu wollen, und führt dann Verschiedenes an, „was dem Verfasser (des Deut.) das Unlautere, was in seinem Verfahren lag, verdecken mußte, daß er, wenn auch nicht gerechtfertigt, so doch völlig (?) entschuldbar erscheine". Wenn aber schon die vermeintliche schriftstellerische Fiction des Deuteronomikers sich vom sittlichen Standpunkte des Christenthums aus nicht rechtfertigen läßt, wie viel weniger wird sich das Verfahren, welches Bl. dem Pseudo-Daniel zuschreibt, mit dem Ausspruche Christi über Daniel und seine Weissagung vereinigen lassen! Dieser Pseudo-Daniel hat nicht bloß seine Hoffnungen und Wünsche in die Form von Weissa-

gungen gekleidet, und diese fingirten Weissagungen mit dem Namen eines alten Propheten geschmückt, um ihnen bei seinen Zeitgenossen Eingang zu verschaffen, sondern er hat sich zu dem Ende auch aus dem von Ezechiel nur als poetischem Charakter erwähnten Daniel eine geschichtliche Person gebildet und diese Person zu einem berühmten Propheten des babylonischen Exils creirt oder promovirt. Und dieses Gewebe von Lüge und Täuschung soll Christus als Werk eines wahren Propheten, als eine echte Weissagung von der Zukunft des Reiches Gottes seinen Jüngern zur Beachtung empfohlen haben!! Wie diese Ansicht Bleek's mit „seiner innigen Ehrfurcht vor der Offenbarung Gottes in Jesus Christus und den Urkunden seines Reiches und Geistes", von welcher Nitzsch im Vorworte redet, zusammenzureimen sei, bleibt uns vollkommen räthselhaft. Wir können aber auch dem Urtheile des eben genannten Vorredners nicht beistimmen, daß „gerade von den vollständigeren Veröffentlichungen eines solchen Kritikers ein ungemeiner Segen zu erwarten" sei, sondern unser schließliches Urtheil über diese Einleitung in das A. T. nur dahin abgeben, daß Alles, was Bleek in der alttestamentlichen Einleitung selbstständig erforscht und namentlich in den Verhandlungen über den mosaischen Ursprung vieler pentateuchischen Gesetze für diese Wissenschaft geleistet hat, von ihm selber längst schon in besonderen Abhandlungen veröffentlicht worden ist, alles Uebrige in diesem Opus posthumum aber nur die bekannten Resultate der rationalistischen Kritik vom A. Testamente wiedergiebt, die ungleich scharfsinniger, genialer, gründlicher, geschmackvoller und vollständiger in de Wette's Lehrbuch der alttestamentlichen Einleitung entwickelt und zusammengestellt zu finden sind.

Keil.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.

I.

Abhandlungen.

Vom evangelischen Kirchengesange.

Von

Dr. E. Krüger

in Göttingen.

1. Der deutsch-evangelische Kirchengesang hat seine Wurzeln im christlichen Alterthum, doch war, was aus jenem Keim Entsprossenes die Reformation zeitigte, ein wesentlich Neues mit eigener Entwickelung, dessen Grünen, Blühen und Welken dem geschichtlichen Stufengange der erneuten Kirche symbolisch bedeutsam zur Seite ging, und in Hebung und Senkung das innere Leben der Evangelischen bezeugte. Diesen Gang der Geschichte in Kürze zu durchmessen lohnt wohl der Mühe, da wir aus ihm sowohl unsere Gegenwart erkennen als Hoffnung des Zukünftigen schöpfen mögen.

2. Gesang und Tonspiel gehören so wesentlich zu den schönen Gottesdiensten des Herrn, von denen der Psalmist mit Entzücken redet, daß sie von Alters her auch in der christlichen Kirche für mehr als edler Schmuck gehalten sind. Frühe beweiset dies die christliche Baukunst, welche gleich anfangs dahin zielte, für Schall und Ton akustische Räume zu gewinnen, hallende tonreiche Gewölbe anstatt der griechischen würfelig

(rechtwinklig) gebauten Tempel, welche lediglich dem plastischen Zwecke dienten, Götterbilder und heilig Geräth zu bergen, dagegen der lebenden Tonseele des Wortes und Liedes wenig Spielraum boten, weil eben alles Heidenthum des Bekenntnisses entbehrt. Dagegen Glaube, Lehre, Verkündigung, Bekenntniß gehören der Offenbarung des lebendigen Gottes an: sie gehen zum Herzen ein durch das Gehör; die hörende Welt ist ihr Bereich, das Reich der Sichtbarkeit unendlich überschreitend: ἡ δὲ πίστις ἐξ ἀκοῆς Röm. 10, 17.

3. Also erkannte bereits die apostolische Kirche, daß sich in Wort und Gesang der Cultus des lebendigen Gottes erfülle, und die morgenländische Liturgie gliederte sich in den redenden und singenden Theil. Des Priesters Mund bringet die göttlichen Gaben in Wort und Sacrament, in Lesen und Lehre, Perikopen, Homilie und Recitation (psalmodischer Cantillatio); des Volkes Antwort ist die Gegengabe des Herzensopfers in Buße, Bitte, Dank und Bekenntniß — Kyrie, Halleluja, Hagios (Sanctus), Amen, hier demüthig, dort in aufgeschwungenem Freudentone.

4. Die schöpferische Lust des Menschen, ein Zeichen seiner Gottebenbildlichkeit, äußert sich vornehmlich im Bereich der Schönheit und Kunst. Wie nach dem Worte jenes Weisen die Poesie aller Völker Muttersprache und Urwort: so ist überhaupt von aller schönen Kunst zu sagen, daß sie die Quelle aller selbständigen Werke des Menschengeistes sei, eben weil ihr Hintergrund jenes wahre Leben, dessen Abbild sie sein will. Denn die älteste Kunst ist aus dem Heiligthum hervorgegangen, ihm zu dienen geflissen und bestimmt; diese ist die ursprüngliche, die verklärende Kunst, welche dem Göttlichen in freiem Gehorsam hingegeben die Dinge der Welt in die Klarheit hebt, die der Seele Heimath ist. Eine andere, jüngere Art der Kunst ist die dienende, abgeleitet aus dem Dienste dieser Welt: spielend, träumend, lustsinnig begleitet sie die irdischen Dinge mit lieblich täuschender Nachahmung zur Zierde, zum heiteren Scherz, nicht

zu höherer Erfüllung der Seele. — Alle Künste bewegen sich in dieser zwiefachen Erscheinungsweise. Beide Richtungen berühren einander, nehmen und geben sich wechselseitig; doch bleibt die erstgeborne, die verklärende Weise immerfort die königliche, heilige und typische, das Kleinod der Volksseele; sie ist überwiegend die schöpferisch spendende, und nur an ihrer Hand kann sich die jüngere, wo sie erkrankt ist, erheben zur Genesung. — An beiden Grundrichtungen hat begreiflich auch die Tonkunst Theil, so auch an ihren Vermischungen, indem die verklärende und die schmückende Weise, oder die ideale und realistische, die mystische und verständige Anwendung der Tongebilde, vornehmlich in neuerer Zeit, die Tonwerke mannigfach durchwaltet.

5. So treten dann auch in der heiligen Tonkunst jene Gegensätze auf, zuerst in Ambrosius' und Gregorius' Sangweisen einander offenbar bekämpfend. Was ihnen vorher geht, ist aus den bisher eröffneten Quellen nur annähernd zu errathen; doch weist der Zusammenhang des Früheren und Späteren auf folgende Hauptpunkte. Aus den ersten Jahrhunderten der Kirche ist mit Bestimmtheit nur auszusagen, daß ihr Gottesdienst in Einfalt bestand und als Erbe der Väter gehegt, genossen und fortgebildet ward. Ob wirklich aus Israels Tempeldienst eine erbliche Tradition in die abendländische Kirche hinüberlange, ist häufiger bezweifelt als angenommen worden; in gleicher Weise ist die Ableitung der mittelalterlichen Kirchentöne aus den altgriechischen bezweifelt. Beides aber hängt zusammen: das Mittelglied zwischen Morgen- und Abendland, Juden- und Griechenthum ist Alexandria. Da Ambrosius, Athanasius und Alypius in demselben Zeitalter gelebt haben, so ist es schwer, sie ohne Wechselbeziehung zu denken, und es ist mehr als eitle Vermuthung, den sangliebenden Athanasius mit dem berühmten Gelehrten Alypius, dessen εἰςαγωγὴ μουσικὴ während der späteren Lebensjahre des Athanasius (gegen 360) in Alexandria erschien, in Bekanntschaft zu setzen. Ingleichen sind nicht bloß die Namen der griechischen Tonarten nach Alypius'

System dieselben wie im sogenannten Ambrosianischen, sondern es bezieht sich auch die älteste Tradition vom römischen Gesange ausdrücklich auf griechische und morgenländische Quellen. Den heiligen Ambrosius einen Schüler der Griechen zu nennen ist nicht so unverständig, wie es eine Zeit lang die Kritik anzunehmen für gut fand: hat er seine Tonlehre nicht von Alypius empfangen, so schuldet er sie einem anderen griechischen oder römischen Lehrer, der aus derselben altgriechischen Lehre geschöpft hat; woher sonst die Namen und Intervalle der modi ecclesiastici — dorius, phrygius u. s. w. — die eine ansehnliche Zeit hindurch die abendländische Lehre beherrschen?

6. Es ist für unsere Kirche nicht gleichgültig, der obwohl dunkelen Urzeit abendländischen Gesanges nachzuspüren, weil in ihr Manches vorbildlich geschieht, was in der späteren Geschichte thatkräftig wirkend heraustritt. So wird der dunkle Zeitraum von Ambrosius und Gregorius bis Guido erhellt durch Ereignisse, die weit später bald als Fortführung jener Lehrsysteme, bald im Kampfe wider sie einflußreich geworden.

7. Die Sage erzählt, daß Ambrosius im 4. Jahrhundert den melodischen Kirchengesang eingeführt, Gregorius 200 Jahre später den psalmodischen. Diese beiden Hauptarten der Tonkunst sind dahin zu verstehen, daß die erste Art die liedförmige bedeute, die andere dem prosaischen Gesprächston sich nähere, jene schöpferisch beseelt, diese lehrhaft verständlich und dogmatisch zweckmäßig. Wie die ambrosianische Art bildkräftig und entwickelungsfähig sei, zeigen manche ihrer noch in späte Zeit hinab klingenden Töne, als

Veni redemtor gentium	— Nu komm der Heiden Heiland
A Solis ortus cardine	— Christum wir sollen loben schon
O lux beata Trinitas	— Der du bist drei in Einigkeit
Iam moesta quiesce querela	— Hört auf jetzt zu trauern und klagen
Salve festa dies	—

welche bei manchen Wandlungen doch die ursprüngliche Weise durchblicken lassen. — Daß der Ambrosianische Gesang (wie

überhaupt wohl der Gesang der alten Kirche) **Volksgesang** war, bezeugt ausdrücklich **Augustin.** Conf. 9, 7., wo der mannigfaltige Gesang der Männer, Weiber und Kinder gerühmt wird. (Vergl. auch **Tertull.** Apolog. 39. und **Origenes** c. Celsum, der den Gesang jedes Volkes in seiner Muttersprache als den üblichen und richtigen lobt.)

Gregor beschränkte den Gesang auf den Priesterchor und ließ der Volksgemeinde nur das Responsorium: Kyrie Eleison. Halleluja. Amen. An die Stelle des ambrosianischen Gesanges (cantus figuratus, figuralis) setzte er den Cantus planus, auch genannt Cantus firmus oder choralis, welcher psalmodisch recitirend vorgetragen wird. — Beide Weisen, die liedhafte und die recitirende, die wir als verklärende und dienende, mystische und verständige Seite des Tonwesens erkennen, ergänzen einander, so jedoch, daß die freie melodische Art immer das Ueberwiegende bleiben muß, wenn die Kunst ein Recht hat zu sein.

8. Ob Gregor oder Ambrosius die **Kirchentöne** eingeführt, ist unentschieden. Kirchentöne oder **Kirchentonarten** — modi s. tropi s. toni ecclesiastici — sind Tonleitern verschiedener Grundtöne, die wir nach heutiger Weise uns so vorstellen mögen, als wären sie insgesammt aus **fortlaufenden Cdur-Tonleitern** herausgehoben ohne chromatische Aenderungen (Kreuze und Been). Die Gregorischen acht heißen

modus 1. dorius: d e f g a h c̄ d̄
2. hypodorius: A H c d e f g a
3. phrygius: | e f g a h c̄ d̄ ē
4. hypophrygius: H c d e f g a h
5. lydius: | f g a h c̄ d̄ ē f̄
6. hypolydius: c d e f g a h c̄
7. mixolydius: | g a h c̄ d̄ ē f̄ ḡ
8. hypomixolydius: d e f g a h c̄ d̄

Innerhalb dieser Tonreihen bewegen sich nun sowohl die Melodien der älteren Meister, als auch die Systeme der Theoretiker bis zum Ausgang des 16. Jahrhunderts. Das will sagen: es

bewegt sich jede Melodie in einem dieser gegebenen Räume; welche zwischen d—$\bar{d}$ sich bewegt, die heißt dorisch; die zwischen A und a hypodorisch, falls sie in d schließt. — Die einfach benannten heißen modi authenti, authentische selbstständige Tonarten — modus 1. 3. 5. 7. — in diesen schreitet die Melodie auf und ab innerhalb der Grenzen einer Octave von Grundton zu Grundton; z. B. Christ unser Herr zum Jordan kam: d f g a h $\bar{c}$ h a | a $\bar{c}$ h a g f e d. — Die mit hypo benannten modi plagales (πλάγιοι) m. 2. 4. 6. 8. beginnen mit dem hypodiatessaron, der Unterquarte des Grundtones: also hypodorius mit A,! der Unterquarte von d: dieser Art ist z. B. Wer nur den lieben Gott läßt walten: A d e f u. s. w., welche Melodie von der Unterquarte A aufsteigend im Grundton d schließt.

9. Diese Zählung änderte sich seit dem 16. Jahrhunderte, indem bald 12, bald 7 oder 5 angenommen wurden. Den Grund und die Weise dieser Systeme haben Glareanus (1540) und Zarlino (1570) dargelegt; es genügt unserem Zwecke, nur des einfacheren Systemes zu gedenken, welches im 16. und 17. Jahrhundert in überwiegende Geltung kam, nämlich der fünf Tonarten:

dorius:	d—$\bar{d}$	z. B.	Nu komm der Heiden Heiland, Wir glauben all an einen Gott, Christ ist erstanden, Christ unser Herr zum Jordan kam.
phrygius:	e—$\bar{e}$	"	Ach Gott vom Himmel sieh darein, O Haupt voll Blut, Aus tiefer Noth schrei ich zu dir h e h $\bar{c}$ h a g a h.
mixolydius:	g—$\bar{g}$	"	Gelobet seist du Jesu Christ, Es ist das Heil uns kommen her.
aeolius:	a—$\bar{a}$	"	Te Deum laudamus, Litania.

ionius: c — c̄ z. B. Ein feste Burg
Allein Gott in der Höh sei Ehr,
Wie schön leucht uns der Morgenstern,
Wachet auf ruft uns die Stimme.

Es ist leicht ersichtlich, daß von diesen 5 Tonreihen oder Tonarten nur zwei den heut üblichen entsprechen, nämlich der modus aeolius und ionius, jener unserem Moll, dieser unserem Dur. Daraus erhellt, daß die alte Tonübung an Formen reicher war, indem sie statt unserer einseitigen Polarität der zwei Arten — Hell und Trübe oder Männlich und Weiblich — fünf bildkräftige Grundformen besaß als Gehäuse ihrer Melodien, feste Ausgangspunkte mit Freiheit der Bewegung, typisches Fundament mit kühnem Ausbau. Das ist es, wodurch die kirchliche Tonkunst von der neuen sich wesenhaft unterscheidet, die geistige Eigenthümlichkeit in der festen Gestaltung des flüssigsten, beweglichsten aller natürlichen Bildungsstoffe, der Töne. Es war nicht starres Hangen am Ueberlieferten, wie Mattheson (1730) und seine Nachtreter behaupten, sondern tiefe Keuschheit der Erkenntniß, die das kirchliche Tonsystem begründete. Unser geschmeidiges Tonsystem, das alle Unebenheiten der Tonarten ausgeglichen, damit aber ihre Besonderheit aufgehoben hat, beut freilich dem reizbaren Gefühle vollkommenen Raum, in grundlose Tiefen und Höhen auszuschweifen, dagegen büßt es bei dieser allseitigen Beweglichkeit nur zu leicht den stillen Frieden ein und den Eindruck seliger Versöhntheit, welchen das wahre Tonbild seiner Bestimmung nach in sich tragen soll. Es steht uns schlecht an, in keckem Selbstvergnügen der alten Meister zu spotten, deren Art und Kunst wahrlich nicht bloße Standpunkte sind gleich der kritischen Weisheit ihrer Widersacher, sondern Wirklichkeiten und Wesenheiten. (Vergl. Winterfelds Gabrieli 1, 88.)

10. Die nächsten Jahrhunderte nach Gregor sind für die Tonkunst um ein Geringes ergiebiger, als für die übrigen Künste; hervor treten die Namen von Notker, Hucbald und

Guido Aretinus. Nôtkêr Balbulus im Kloster zu St. Gallen (850—912) ist als Erfinder vieler Kirchengesänge sammt ihren Tonweisen berühmt. In jenem Kloster war der gregorianische Gesang d. h. die canonische Regel der priesterlichen Psalmodie vorzüglich gehegt und fortgebildet; als Neuerungen sind hervorzuheben:

1. der Gebrauch des römischen Alphabets anstatt der unklaren altgriechischen Notirung und der ebenso unklaren Neumenschrift (νεῦμα, Wink, Andeutung, nota), einer durch steigende und fallende Punkte oder Striche versuchten Abzeichnung der liturgischen Tongänge;
2. der grammatisch philosophische Musikunterricht, zusammengefaßt in dem Tonarius Sangallensis;
3. die Einführung der Sequentiae.

Sequenz bedeutet: quod sequitur Jubilum; Jubilus ist der freie Ausklang der Stimmen nach dem Alleluja. Von Notker heißt es nun: ligabat, colligabat jubilos; er befestigte die Töne des jubelnden Ausklanges in Notenschrift, und legte diesen Tönen Worte unter in heiliger Sprache biblischen Inhalts, nicht der Perikope oder Messe selbst zugehörig, sondern poetisch daraus entwickelt in freier rhythmischer Gestalt. Das ist die ursprüngliche Sequenz; doch wird das Wort später willkürlich gebraucht für jedes freie nicht liturgische Kirchenlied, auch wohl für dessen Tonweise. Solcher Sequenzen hat Notker an 50 gedichtet und gesungen, oft mit schöner periodischer Structur z. B. media vita in morte sumus.

11. Hucbald, Mönch zu St. Amand in Flandern, Notker's jüngerer Zeitgenosse, versuchte zum ersten Mal harmonische Verbindung hoher und tiefer Stimmen, doch auf eine uns unbegreifliche, harmonisch ganz unerträgliche Weise, nur mit Anwendung von Quinten, Quarten und Octaven. Wahrscheinlich ist, daß dieser erste Versuch, wenn gleich aus dem innersten Bedürfniß neuer kirchlicher Kunst entsprungen, doch mehr auf dem Papier als in der Wirklichkeit des Menschengesanges (or-

ganon genannt) zu Tage gekommen ist. — Guido's des Aretiners (1050) Verdienst um die Notenschrift ist viel genannt und gepriesen; seine auf uns gekommenen Schriften beweisen nur, daß er bereits Vorhandenes aufbewahrt, Neues aber nicht erfunden hat (vgl. R. G. Kiesewetter: Guido v. Arezzo. Leipzig 1840. S. 29). Von da an sind es vorzüglich deutsche Meister, die auf jenen ältesten Grundlagen fortbauend neue Bahnen entdecken, auf denen die spätere Tonkunst beruht: die Harmonie, die Rhythmik und den Contrapunkt.

12. Mit Franco von Köln (1220) beginnt die neue Zeit, der Anhub der römisch-deutschen harmonisch vielstimmigen Musik. Es ist ein Ereigniß wundergleich wie alles wahrhaft Lebensschöpferische, wo es historisch wird d. h. zum ersten Mal in die Weltwirkung eintritt, daß an jenem Wendepunkte, wo die Deutschen des Abendlandes walteten, das heilige Grab in der Christen Botmäßigkeit gefallen war, wo mit der Vertiefung des Geistlebens die Trennung der Völker und Sprachen sich aufs Neue festigte — daß eben damals alle schönen Künste mit einem Zauberschlage geweckt in neue Bahnen eingingen, so daß fast gleichzeitig die Bild-, Bau- und Tonkunst diejenige Gestalt annahmen, welche der Grundriß der abendländisch romantischen Kunst geblieben ist: eine wahre Niedersetzung (*κατάστασις*, Plut. de musica p. 1134 c. 9.) des christlich germanischen Geistes in Sprache, Sitte, Leben und Kunst. — Dieses widerfuhr der Tonkunst, indem Franco die Terz in die Harmonie einführte. Daß die Terz, das Auge der Tonkunst, so lange obwohl vorhanden doch verhüllt, zwar hörbar doch unerkannt geblieben, mag ein unlösbares Räthsel heißen. Die Griechen brauchten die Terz nicht, erkannten sie **nicht für harmonisch**. So unbegreiflich uns dieses scheint, da ihnen doch die Grundmaaße der Akustik bekannt waren, so steht es doch fest aus den ausdrücklichen Zeugnissen der Alten, und zwar keineswegs nur negativ durch Stillschweigen, sondern positiv dargethan u. a. durch Euklides', des berühmten Mathe-

matikers, unzweideutige Beschreibung.*) Hierauf ist Gewicht zu legen, weil es immer noch Schwärmer giebt, die den Griechen unsere Harmonie andichten, „weil dieses hochbegabte Volk doch auch vollkommene Musik müsse gehabt haben!“ — und das Alles gegen der Griechen Zeugniß und gegen die ganze vorfranconische Tonübung, sowohl Gregor's als Hucbald's und Guido's!

Franco hat das System der heute gültigen Consonanzen und Dissonanzen zuerst aufgestellt, welches der Natur gemäß, mathematisch erwiesen, und dem menschlichen Gehöre befriedigend ist. Danach sind Consonanzen Prima, Octava, Quinta, Quarta, Tertia major und minor; alles Uebrige Dissonanzen. Daß die Sexte nicht zu den Consonanzen gehört, ist auffallend, aber erklärlich aus damaligen Temperatur-Rechnungen, deren Weitläufigkeit, relative Richtigkeit und Irrthum darzulegen hier nur hemmen würde; die nächste Folgezeit schon zog die Sexte mit Recht zu den Consonanzen. — Außer dieser folgenreichsten Entdeckung danken wir dem Franco auch die Fortbildung (oder Erfindung?) der Mensuralmusik, ein überaus künstliches, doch folgerichtiges System der rhythmischen Verhältnisse, gegründet auf die noch jetzt gültige Zwei- und Drei-Theilung.

13. Wie fruchtbar Franco's Anfänge gewesen, zeigt die rasche aus seiner Lehre sprießende Entwickelung der Tonkunst, welche in dem Zeitraum von 1300—1500 vornehmlich den Niederländern zufiel. Ihre wichtigste Erfindung ist der Contrapunkt d. h. die Lehre vom canonischen Tonsatze. Canon heißt in dieser Verbindung das (Haupt-)Thema des Tonsatzes, außer welchem nichts Neues vorgeführt, sondern alles Uebrige in allen Stimmen ihm gleich gebildet wird durch rhythmische Gegensätzlichkeit und harmonische Verflechtung. Aus dem Canon

*) *Εὐκλείδου εἰςαγωγὴ ἁρμονικὴ* ed. Meibom p. 8: *διάφωνα δὲ τὰ ἐλάττονα τοῦ διατεσσάρων ... δίεσις-ἡμιτόνιον ... δίτονος* ... dissonantia sunt quae minora quam quarta sunt — diesis, semitonium ... et ditonus d. h. 2 ganze Töne = tertia major.

entwickelt sich die Fuge, ein Tongebild, das neben dem Thema Zwischensätze mit Freiheit einführt.

Die letzten Jahrhunderte des Mittelalters bewegen sich in mystisch-philosophischen Tonsystemen, der damals blühenden Scholastik verwandt in verworrenem Tiefsinn, dem es doch an rationalem Scharfsinn und verständigem Bewußtsein keineswegs fehlte. Den Wendepunkt vom Mittelalter zur neueren Zeit bezeichnet die Schule der Niederländer Ockenheim und Josquin (1450—1520), denen es eigenthümlich ist, in den Messen-Gesängen zu den vorher allein üblichen liturgischen Melodien neue Motive aus bekannten Volksweisen einzuflechten. Denn die Melodie als Gegebenes zu betrachten blieb lange Zeit hindurch Gewohnheit der Tonkünstler; aus dem so Ueberlieferten, was als erbliche Naturgabe geringer geachtet ward, sollte die Kunst erst ein erhöhtes Lebensbild erzeugen, nicht aber ihrer selbst Quelle und Ausguß sein. Es ward daher streng unterschieden zwischen Sänger und Setzer, cantor und componista; ein Liedlein singen (canere, die Melodie erfinden), das könne auch ein Bauer und Reiterbub; des Tonmeisters Ehre dagegen sei das kunstvoll setzen, componere in contrapuncto.

14. Gegebenes, Ueberliefertes verarbeiten ist also die vorwaltende Aufgabe der Tonkünstler von Franco bis Josquin; entlehnte Motive als Quellpunkte eines kunstreichen Tonsatzes gebrauchen, ist den meisten Niederländern gemeinsam, und ihr Unterschied besteht nur in der allmälig fortgehenden Bevorzugung der volksmäßigen vor den liturgischen Motiven. Oft will es scheinen, als bekämpfen sich Melodie und Contrapunkt; die niederländischen Stimmengewebe vor dem 16. Jahrhundert sind oft hart, überkünstlich, der Contrapunkt scheint die Melodie zu erdrücken. Aber die nur scheinbar feindlichen gehen der endlichen Versöhnung entgehen durch die deutsche Liedform, deren Entfaltung der evangelischen Volkskirche zugehört.

15. Diese Ergebnisse der mittelalterlichen Tonkunst nun,

von der ersten aus älteren Systemen abgeleiteten Tonübung bis zu dem Beginn der rhythmisch-harmonischen Vielstimmigkeit, neben welcher der einstimmige (unisone) Naturgesang sich scheinbar unbeachtet, aber geheimnißvoll wirksam bewegte: das ist das überkommene Erbe der Väter, dessen Genuß und Fortgestaltung der deutschen Volkskirche der Reformation zufiel. Wie die deutsche Reformation, ungleich der romanischen, von Bejahung ausging und mit Bewußtsein daran festhielt, in dankbarer Pietät bewahrend, was die Mutterkirche Köstliches und Wahrhaftiges gegründet: diese deutsche Art erweiset sich auch im Fortgange der evangelischen Tonkunst, in welcher die römisch-niederländische Uebung nicht allein der feste Ausgangspunkt blieb, sondern auch erst durch sie zu voller Klarheit und Deutung kam; daher die deutsch-evangelische Kunst fortschrittsfähig war und neue Gestalten erzeugte, während die spätere römische in Erstarrung oder Verweltlichung fiel, und die calvinische ganz ohne selbstständige Entwicklung blieb.

16. Luthers deutsche Messe vom J. 1526 bewahrt den Grundriß der römischen in der typischen Folge von Introitus Kyrie, Gloria, Lectio, Credo, Oratio, Communio — welchen Grundriß sowohl die sächsischen Gemeinden bis 1720—1740 unverändert fortführen, als auch in unserer Zeit theils manche östliche der Weltbewegung entzogene Gemeinden noch besitzen, theils die zu neuem Leben erwachten herzustellen anfangen, wofür ihnen dann von zeitsinnigen Urtheilern der Vorwurf des Katholisirens angehängt wird. — Als Neues trat in den lutherischen Kirchendienst der stetige Gebrauch des Gemeindeliedes und der Predigt; denn wenn auch in der alten Kirche beides vorhanden war, so war es doch keineswegs stetig und wesentlich, wie nicht bloß die römischen Historiker schweigend und redend bezeugen, sondern unsere Gegenwart unzweideutig darthut, indem bis heute die Katholiken keinen Gemeindegesang als nothwendigen Theil des kirchlichen Gottesdienstes haben, außer wo sie zwischen Pro-

testanten zerstreut wohnen. Der um die Ehre des römischen Gesanges unverständig eifernde Jesuit Bollens*), der die „Anmaßung der Evangelischen, als wären sie Erfinder des Kirchengesanges," so grimmig geißelt, sollte doch neben diesem theilweise Wahren die ganze Wahrheit billig auch kennen und bekennen, daß nämlich nirgend in Ländern rein römischen Bekenntnisses — Italien, Portugal, Spanien — das katholische Volk Gemeindegesang in der Kirche ausübt, wie ebenfalls in denselben Ländern eine ständige Sonntagspredigt in der Muttersprache nicht bekannt ist. Kirchlichen Gesang üben sie in jenen Landen durchgängig nur bei Wallfahrten, und keineswegs immer in erbaulicher oder auch nur typisch bedeutender Weise; Predigen ist theils unbekannt, theils ein ungewöhnlich festtägliches Ereigniß.**)

17. Die Wechselbeziehung zwischen Predigt und Volksgesang, wie sie ein beiderseitiges (positives und negatives) Zeugniß deutscher und römischer Weise abgiebt, hat nicht bloß liturgische Bedeutung, sondern rührt die innersten Geheimnisse beider Kirchen an; römisches Kirchenthum ist dahin gerichtet, die sichtbare Kirche, gleichsam das Reich Gottes auf Erden leiblich darzustellen; evangelische Weise ist, die Gottes-Kindschaft der erlösten Menschheit abzubilden. Um diese Angelpunkte der Reichsgewalt und der Kindschaft bewegt sich das Leben beider abendländischen Kirchen in Frieden und Streit, nach innen und außen. Also hat Rom, das königliche Priesterthum darzustellen, tausendjährige Ueberlieferung in typischen

*) Der deutsche Choralgesang der katholischen Kirchen von Fr. Bollens. Tübingen, Laupp. 1851. — Recens. in der N. Zeitschr. f. Musik. Leipzig 1851. Bd. 35. S. 88.

**) Vgl. unter vielen anderen Zeugnissen von römischer Seite den officiellen Bericht über französischen Kirchengesang von Felix Clement in der Revue archéologique. Paris 1849. 4. Tom. 9. p. 249 sq. Bekannt ist auch, wie einst römischerseits geklagt ward, daß die schönen Lieder mehr Seelen in die Ketzerei entführt hätten, als der Erzketzer selbst: deshalb müsse man es ihnen nachthun!

Gestalten von plastischer Hoheit und feierlichem Glanz zusammengefaßt, deren geistiger Gehalt sich bewegt um das Opfer, das sinnliche Mysterium, die Werke und Thaten der Heiligen und Märtyrer; neben diesem objectiven Inhalt tritt zurück das subjective Leben des Einzelnen. Dem gegenüber will die evangelische dem priesterlichen Volke die Gewißheit des ewigen Lebens eröffnen, und reicht jedem Einzelnen das ganze Heil, die ganzen Heilsgüter unzertheilt und rückhaltslos, nachdem der Vorhang des Allerheiligsten zerrissen ist. Jenem königlichen Priesterthum gehört es an, auf typischen Grundfesten den priesterlichen Kunstgesang zu bauen und zu hegen, in priesterlicher Geheimsprache zu reden, der das Volk empfangend, nicht selbstthätig zuhört; dem priesterlichen Volke dagegen gebührt, seine eigene Erfahrung vom Heil das ewig ist mit eigenem Munde auszusagen.

Die Gegensätze verschärfen und verhärten sich im zweiten Menschenalter der Reformation, doch blieb, vornehmlich im Gebiet der heiligen Töne, noch lange hin ein friedliches Wetteifern, ein Austausch des Errungenen. Luthers Freund und Genosse Johann Walter war des flämisch-römischen Meisters Josquin Schüler, Palestrina des Hugenotten Goudimel, der um 1540 päpstlicher Kapellmeister war; Eccard, der Stern der evangelischen Tonmeister, war Schüler und Herzensfreund des Venetianers Gabrieli.

18. Die Geschichte zeigt nun, wie die Evangelischen zuerst aus den Gaben der Mutterkirche entlehnend, dann die mütterliche Schule verlassend, ihren eigenen Weg suchen, um das was ihre eigenste Gabe war, Volkslied und Schriftwort in die heilige Kunst einzuführen. Das Volkslied, dessen Ursprünge jenseit aller Forschung liegen, ist von Alters her dem deutschen Volke so sonderlich eigen wie keinem anderen, daher noch heute Engländer und Franzosen es betiteln: le lied, the lied, weil weder chanson noch poesie, song, ballad noch ein anderes Wort völlig entspricht. Das deutsche Lied ist so gestaltet, daß es in

einem Strophenbau, der tonisch und poetisch in einander gewebt ist, einen einfachen Kerngedanken anschaulich darlegt, gliedert und abschließt. Dieser Strophenbau ist typisch in seiner Grundform, frei in der Ausgestaltung, einfältig in Maaß und Fachwerk, reichgestaltig an bildhafter Sinnlichkeit. Jede Strophe — deutsch: Gesätz — ist ein Ganzes durch die geschlossene Form von Aufgesang und Abgesang; jener, der Aufgesang, ist der aufwärts schwingende Grundsatz, grammatisch in Frage oder Behauptung, tonisch im Aufwärtssingen z. B. von der Tonica zur Dominante (vom Grundton zur Oberquinte) dargestellt; der Abgesang ist des Aufgesanges Gegensatz, grammatisch als Antwort oder Erfüllung, tonisch als Rückkehr in den Grundton sich bezeugend. In den meisten und volksbeliebtesten ist der Aufgesang so gestaltet, daß er im Worte gleichlaufende Reimgeflechte (Stollen), im Tone gleiche Melodie bietet. Dieser melodischen Wiederholung, die in sich schon rhythmischen Satz und Gegensatz trägt, steht dann der Abgesang als größerer Hauptgegensatz gewichtig gegenüber; daher es beliebt worden, jeden einzelnen Stollen (Reimpaar des Aufgesanges) kürzer als den Abgesang zu halten, den ganzen Aufgesang (beide Stollen zusammen) dagegen länger. Hieraus folgt, daß die rhythmisch faßlichste, somit auch gangbarste Form die siebenzeilige geworden, wo jeder Stollen 2, der ganze Aufgesang 4, der Abgesang 3 Zeilen hat, z. B. Es ist gewißlich an der Zeit; Es ist das Heil uns kommen her; Aus tiefer Noth; Nun singet und seid froh; Allein Gott in der Höh; O Lamm Gottes.

19. Diese dem Deutschen volksthümliche Liedform ist den Romanen fremd. Selbst das sangreiche Italien hat zwar in Arie und Recitativ uns überflügelt, aber den Mangel des eigentlichen Volksliedes selbst wiederholt eingestanden. Die bis 1620 bestehenden protestantischen Lombarden haben in ihrem Kirchengesang keine einzige einheimische Liedweise eingeführt, sondern nur calvinische, französisch-deutsche oder belgische. Bis in unsere Zeit wird der Mangel volksthümlichen Liedge-

sanges dort beklagt; die bei venetianischen Gondolieren herkömmliche Vortragsweise ist recitativisch, nicht liedhaft (vergl. Göthe 27, 131).

Die deutsche Volksweise stellte sich neben den priesterlichen Cantus firmus in dem Augenblick, da die evangelische Freiheit des Volkes Mund aufthat. Vordem war sie von Gelehrten mißachtet, ja verachtet, doch nicht ungenutzt geblieben. Gleichwie in der Sprache Mundrede und Schriftthum eifernd gegen einander stehen, und doch zu stetigem Austausch verflochten sind, so daß die lebendig strömende und die nachgebildete kunstbauliche Rede immerfort einander geben und nehmen: also auch entwickelt sich die Tonkunst in ähnlicher Gegenwirkung des kirchlichen Cantus firmus und des weltlichen Cantus vulgaris.

20. Die typische Art des niederländischen Contrapunktes (sogenannten flämischen Styls) ist, den Cantus firmus mit Begleitstimmen so zu umweben, daß ein harmonisch richtiges Ganzes entstehe, dessen Einheit jedoch vorwiegend, ja fast lediglich in der Beziehung zum Grundtone, der harmonia modi ecclesiastici bestand, nicht in der freien bildvollen Schönheit der Melodie. Den Cantus firmus führt gewöhnlich die hohe Männerstimme, die Haltung (ἕξις, tenor) des Ganzen: diese wird oben, unten oder beiderseits mit Nebenstimmen contrapunktirt*), welche nach ihrer contrapunktischen Rangordnung — nicht nach der Tonhöhe — auch wohl genannt werden Duplum, Triplum, Quadruplum etc., daher die alten Stimmnamen: Tenor, ἕξις, Hauptstimme; Altus, zuweilen duplum, Octave, hohe Knabenstimme; Discantus, Gegengesang, blühende Figuration, auch Triplum (vgl. Kiesewetter, Europ. Musik, Beispiel p. III.), woher wohl die englische Benennung treble (schwerlich wie Johnson und Dodd erklären, von thuribularius, dem weihrauchschwingenden Knaben, benannt); Basis (Vox quarta, Quadruplum? als Stimmname bei Ducange, lex. lat. s. v.),

*) Contrapunktiren = urspr. punctum contra punctum ponere, Note gegen Note setzen, harmonisch componiren.



Bassus. — Jene dunkle Gelehrsamkeit des scholastischen Contrapunktes hatte schon mehrmals sogar öffentliche Klagen über Unklarheit des Verständnisses und kirchliche Rügen herbeigeführt; doch selbst der Concilien Einschreiten half nichts; den Kampf der rhetorischen Canonik mit der frischen Wildheit der frechen Reiterliedlein zu schlichten gelang erst dem neuen Leben, welches das wieder erweckte Evangelium aufschloß. Es erwachte das Streben, die höhere Einheit zu erfinden, in welcher die Melodie den eingeborenen harmonischen Gehalt entfalte, die Harmonie also ihr unterthan der Tyrannei des (älteren) Contrapunktes entrissen werde, also daß beide wahrhaft Eins geworden ein Neues bilden möchten: diese Ineinsbildung ist die Aufgabe, welche die Tonmeister des 15. Jahrhunderts verfolgen, um die freie Schönheit des verklärten Tonbildes zu erwerben. Die Grundlegung dieser Arbeit fällt den Niederländern zu, der Höhepunkt blühender Schönheit den Römern, die Fortführung in die Tiefe der Wirklichkeit ist die reife Frucht der Zeit in der deutschen Kunst. Wie diese vom Kirchengesang ausgeht, danach Seitenwege einschlägt, auf eine Zeit lang sich von ihm lossagt, zuletzt ihm feindlich geworden scheint, und doch immerfort mit geheimem Bande an ihn geknüpft bleibt: dieses gründlich darzustellen ist nur der Gesammtgeschichte der Tonkunst möglich; hier genüge es, die Hauptzüge im engeren Anhalten an unser Kirchenlied auszuführen.

21. Das kirchliche Zeitalter zeigt Keim, Sprossen und Blüthe des Liedgesanges im Entlehnen, Verarbeiten und Erfinden von Singweisen (1520—1620). Das weltgeistliche Zeitalter, dessen Anfang der deutsche Bruderkrieg, sein Ziel die Höhe der Weltmacht neben und über der Kirche, (— 1770) zeigt, wie die wankende deutsche Kirche den Eindrang welscher calvinischer Art zuließ in Gesang und Liturgie. Die weltliche Zeit nach 1770 zeigt die zerlösende Wirkung dieser Gewalten bis ins innerste Glaubensleben hinein, und die erklärte Uebermacht weltlicher Tonkunst über der heiligen. Wie nun

im letzten Menschenalter die Evangelischen sich auf ihr eigenstes Gut wieder besannen, da erwachte der Trieb, nächst der Herstellung der Kirche im Bekenntniß, auch deren Kleinod, Gesang und Liturgie zu säubern und neu zu erwerben. Die völlige Umgestaltung der Geschichtsforschung seit den letzten Jahren ist auch der Tonkunst zu Gute gekommen: wissenschaftlich, indem das Auge gewöhnt ward, der Väter Werk mit mehr Liebe anzusehen, als der Rationalismus zuließ; praktisch, indem zuerst die Gelehrten, dann die Kunstvereine, endlich die volkskirchliche Gemeinde Kunde nahm von den verborgenen Schätzen, die aus verschütteten Schachten hervorglänzten, süße Sehnsucht zu wecken nach dem, was uns fehlte.

22. Der ersten, **kirchlichen** Zeit gehört die volle Sangesfreude, die durch alle Stände ging und auch der Feinde Bewunderung weckte. Quellen der Tonweisen sind viererlei: altkirchlich liturgische, volksthümliche Wallfahrtslieder, weltliche Volksweisen und neu erfundene Melodien. Von den altliturgischen waren zu Luthers Zeit 23 in Gebrauch: 7 Hymnen, 3 Sequenzen, 13 freie Lieder (Cantica); von diesen hielten sich in Allem 9 während eines Jahrhunderts, schon damals wesentlich umgestaltet; heute sind nur noch 4 üblich: Veni redemtor gentium, Veni Sancte Spiritus, Veni Creator Spiritus, In dulci jubilo. Volksthümliche Wallfahrtslieder, zu Luthers Zeit 13, klingen zu uns hinüber 4: Christ ist erstanden, Nu bitten wir den heiligen Geist, Gelobet seist du Jesu Christ, Da Jesus an dem Kreuze stund. Es sind also im Ganzen von 36 mittelalterlichen Tonweisen achte, jedoch mit erheblichen Umgestaltungen, auf unsere Zeit gekommen. Ihnen insgesammt ist eigenthümlich, daß sie in den Kirchentönen der strengeren Art — dorisch, phrygisch, mixolydisch — sich bewegen; ihre rhythmische Gestalt ist durchweg die des graden Rhythmus, ihre Tonbewegung minder rhythmisch als harmonisch-melodisch bedeutend: einfältige Hoheit unterscheidet sie von vielen späteren.

Weltlicher Weisen des ersten Zeitalters sind 7 der schönsten noch beliebt

aus dem Volkslied

Vom Himmel hoch — Aus frembden Landen komm ich her

Ich dank dir lieber Herre — Entlaubt ist uns der Walde

O Welt ich muß dich lassen — Inspruck ich muß dich lassen

Nun ruhen alle Wälder

Wie schön leuchtet der Morg. — Wie schön leuchten die Aeugelein

O Haupt voll Blut und W. — Mein Gmüth ist mir verwirret

Befiehl du deine Wege

Herzlich thut mich verlangen

Es ist das Heil uns kommen her — ...?

Christ unser Herr zum Jordan kam — ...?
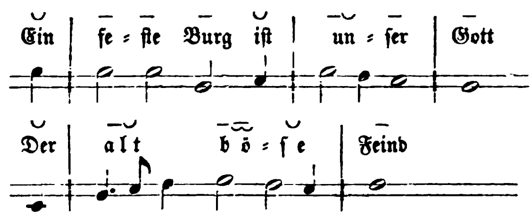
Neu erfundene geistliche Melodien, die sich bis in unsere Zeit erhalten, sind aus jenem Zeitalter 20—30, von denen hier nur die allgemein gültigsten zu nennen: Aus tiefer Noth (in zwei Weisen, der phrygischen und ionischen), Ein feste Burg, Ich ruf zu dir, Nun lob mein Seel den Herren, Allein Gott in der Höh sei Ehr, O Lamm Gottes, Allein zu Dir, Herzlich lieb hab ich dich, Wachet auf ruft uns die Stimme.

Die beiden letzten Arten unterscheiden sich von den früheren aus altkirchlicher Zeit ererbten in Zweierlei: harmonisch in der Bevorzugung der leichteren, minder herben unter den Kirchentonarten, denn es waltet das äolische und ionische (unserem Dur und Moll ähnlich) vor, und das ionische überwiegt wiederum dem äolischen; rhythmisch eigenthümlich ist den deutschen Weisen der Wechsel zwischen numerus perfectus und imperfectus d. h. Tripel- und Dupel-Tact, welche bald dem metrischen Wortgebäude sich anschließen

◡ – ◡ – ◡ – ◡ –
allein Gott in der Höh sei Ehr $^{3}/_{4}$;

bald einen eigensinnigen melodiösen Rhythmus zeigen, der

dem groben rationalen Wortverstand entgegen zu stehen scheint, aber eine sonderliche Schönheit des Tonbildes wirkt, als



Es ist das was die Musiker synkoptisch (Synkope) nennen, verschobenen Rhythmus, welchen gar irrthümlich manche Neuere, z. B. Carl Reinthaler in Erfurt und F. W. Arnold in Elberfeld, für absolut unvolksthümlich halten, während nicht bloß die — von ihnen subjectiv angezweifelten — altdeutschen Beispiele das Gegentheil beweisen, sondern die noch heute im Schwange gehenden schottischen, slavischen und spanischen Volkslieder Synkopen in Menge zeigen.*)

23. Es gehört unseren besten Liedweisen zu, daß jede für sich ein rundes Ganzes bilde von Anfang, Mitte und Ende oder Kern, Stamm und Krone, und daß dieses Ganze auch eine gewisse Leibesgröße besitze, μέγεθός τι ἔχουσα, wie Aristoteles fordert vom guten Staate und guten Gedichte. Solche Leibesgröße zeichnet die deutschen Weisen vor den meisten anderen aus: unsere liebsten Weisen sind durchgängig die mindestens den Umfang einer Octave**) haltenden: Ein feste Burg,

*) Nur ein bekannteres Beispiel. In der Weise: Nun lob mein Seel den Herren (1540) ist die 10. Zeile: Verjüngt dem Adler gleich synkoptisch von Alters her beglaubigt

Wer daran Anstoß nimmt, kann die cancellirte Stelle statt 6/4 auch als 3/2 singen wird aber den schönen Wortrhythmus damit zerstören.

**) Ambitus octavae d. h. daß der höchste Ton der Melodie vom tiefsten octavenweit abstehe, ist zwar schon eine regula cantus Gregoriani; aber in

Wie schön leuchtet, O Haupt voll Blut, Vom Himmel hoch; auch Nonenumfang ist nicht selten: Gelobet seist du, Christ ist erstanden, Komm heilger Geist, An Wasserflüssen; sogar Decimenumfang wie in: Wachet auf, Sollt ich meinem Gott nicht singen, Christus der uns selig macht. — Selten ist der den Welschen beliebte enge Umfang, z. B. der Sexte: Lobt Gott ihr Christen; der Quinte: Nun laßt uns Gott den Herren, deren ursprünglicher Umfang (modo ionio transposito in f, ambitu d—a.) gar bewegungslos einher schreitet, daher trotz der Innigkeit des Wortinhaltes doch sehr trübsinnig und engherzig klingt und nirgend volkbeliebt ist.

24. Wie verhält sich aber die Einfügung der weltlichen Weisen zum heiligen Gesang überhaupt? Geschichtlich ist, daß schon im 14., 15. Jahrhunderte den Messen, Gradualien, Motetten die Weisen oft leichtfertiger Volkslieder eingefügt wurden, wie um dem Volke Fremdes kindlich nahe zu bringen. Leichte Seelen vernahmen nur den Scherz, ernst gesinnte nahmen Anstoß daran. Denn indem ein Chor von Kunstsängern dem leidend zuhörenden Volke ihren Gesang allein thätig darbrachten, blieb der Mehrheit des Volkes der Inhalt der heiligen Worte fremd, wie er in fremder Sprache klang: so erschienen heilige Worte in dem umgehangenen Schmucke nur seltsam lächerlich. Dagegen wo in evangelischen Landen das Volk die Gesänge der Muttersprache selbstthätig singend mit liebgewordnen Weisen in die Kirche trug, da überwog das eigene aus dem Herzen gesungene Wort jede fremdartige Erinnerung des frechen Liedinhalts so sehr, daß das Unheilige wie von selbst erlosch, zumal die Weisen meist unmerklich umgestaltet wurden. (Vgl. Winterfeld Gabrieli 1,109).

Anfangs scheint es schwer begreiflich, wiefern manche Melodie logisch mehrdeutig sein könne. Aber es läßt auch das

---

den uns bewahrten altrömischen Gesängen ziemlich selten, in den romanischen Volksliedern gar ungewöhnlich.

optisch plastische Gebiet Mehrdeutigkeiten schauen: das Morgenroth, wirkliches wie gemaltes, kann leuchten zur Liebe und zum Tode, zu Saat und Ernte; die Thräne Schmerz oder Wonne deuten; manches alte Bildwerk ist noch heute das Räthsel der Archäologen, und erfährt trotz der vielbeschrienen plastischen Klarheit entgegengesetzte Deutungen. Diese logische Ungewißheit aller wortlosen Künste scheint uns nicht ein Mangel, sondern ein Zeugniß ihres eigenen Lebens, ein Zeichen ihrer selbständigen Schönheit. Die nackte Melodie ohne harmonisch und rhythmisch individualisirte Ausführung trägt mancherlei Keim, ist mit dem logisch historischen Wortinhalt nicht einerlei. Wie Ein Wort, jenachdem es Mann, Weib, Kind oder Greis redet, verschiedenen Klang und Ton trägt, so bringt die heilige Kunst hundertfältige Tonbilder zu Kyrie, Gloria, Halleluja, Amen: mit gleichem Recht kann auch Eine Tonweise verschiedenem Liede dienen, und es wird dem dürren tonlosen Verstande selten eine Melodie zu Handen kommen, von der er sage, sie sei ihrem Worte auf den Leib gegossen: solche eindeutige Melodien sind höchstens die streng dramatischen, besonders die recitativischen, die den Verstand zwar decken, aber an eigener Tonseele ärmer sind als die vieldeutigen. Es ist die höchste Gabe des Tonkünstlers: den Wortinhalt überkleidend zu verklären, nicht ihn bloß recitativisch syllabirend abzuzeichnen. Die plumpe Unfehlbarkeit des sogenannten Inhalts, wie sie z. B. Hegel fordert (Aesth. 3,196), ist weder Pflicht noch Absicht der Kunst.

25. Wie das Tonwesen dem deutschen, insbesondere lutherischen Volksgeist eigenthümlich ist, zeigt auch ein Blick auf die übrigen evangelischen Völker, deren kirchlicher Gemeindegesang großentheils aus dem lutherischen abgeleitet ist, während je nach der Entfernung vom lutherischen Wesen bis zum völligen Gegensatze eine stetige Abnahme des Gemeindegesanges statthat. Dänemark hat Luthers Lehre unverändert angenommen. Das erste Gesangbuch, gedruckt in Copenhagen 1582, enthält 215

geistliche Lieder, deren 175 aus dem Deutschen übertragen sind, ohne Melodien; dagegen in **Island** erschien 1594: Graduale, en almeneleg Messusaungs bok, gedruckt von Gudbrand Thorlakson in Skalholt, dessen 16. Ausg. 1755 in Hialtadal erschienen und mit eingedruckten Melodien versehen ist, die in Ton und Rhythmus den ursprünglichen deutschen ganz gleich sind, nur 26 ausgenommen, die vielleicht altscandinavisch sind. **Schweden**, ebenfalls ganz lutherisch, hat sein wahrscheinlich ältestes Gesangbuch vom Jahre 1628, gedruckt in Stockholm, mit 194 Liedern, deren 10 eigenthümlich, alle übrigen deutsche sind, ohne Melodien; ein späteres vom Jahre 1840 in Oerebro gedrucktes hat 500 Lieder mit 315 Melodien, darunter 159 deutsche, die übrigen 156 in Rhythmus und Ton den Deutschen der ältesten Zeit anklingend, aber mit vielem Eigenthümlichen aus schwedischen Volksweisen vermischt. — **Holland** hat theils lutherische theils calvinische Melodien: die Lieder sind meist Psalme und werden fast nur so genannt, daher auch die älteste Sammlung heißt Souter-liedekens (Souter=Pseautier=Psalter), erschienen bei Tilman Susato in Antorf 1540, diese überwiegend mit calvinischen Melodien. Die spätere Uebersetzung des ganzen Psalters von Will. van Haegt, Antw. 1579, hat niederdeutsche Verse mit deutschen Melodien. Die holländischen Lutheraner haben nur lutherische Lieder und Weisen; die Reformirten brauchen nur das Psalmboek, ganz dem französischen nachgebildet durch P. Dathenus, Leyden 1578, mit Tonsätzen von Goudimel und Claudin le Jeune. — Eine selbständige Entwickelung der Tonkunst hat Holland nicht gehabt, so auch keinen höheren Chorgesang neben dem der Gemeinde. — **England** hat keinen Gemeindegesang im Sinne des unseren: der Gesang ist in der Kirche nur zugelassen, nicht ein wesentliches Glied der Liturgie. Der heut übliche englische Psalter, aus Elisabeths Zeiten herrührend, ist 1562 durch Hopkins edirt, und enthält 168 Lieder mit 53 Melodien, meist unbekannten Ursprungs, wenige darunter aus deutschen oder französischen stammend, mit schwierigen

Rhythmen; harmonische Behandlung, mehrmals versucht, hatte kein Glück noch Gunst. Der englische Kirchengesang, von allen evangelischen der ärmste, ist vornehmlich von Puritanern gehegt, welche durch ihn auch strebten den sinnschmeichelnden Chorgesang zu verdrängen. — Die französischen Calvinisten bedienen sich Bézas Pseaumes (1562) mit Goudimels harmonischer Bearbeitung der in jenem Zeitalter beliebten Volksweisen, deren schönste, die des 42. Ps., auch bei uns beliebt ist zu den Worten Wie nach einer Wasserquelle = Freu dich sehr, o meine Seele. (Vgl. über die außerdeutschen Kirchenlieder Winterfeld, zur Geschichte heiliger Tonkunst. 2 Theile. Leipz. 1850–52.)

26. Das deutsche Volkskirchenlied ist der Ausgang einer neuen heiligen Kunst geworden, welche eigene Blüthen und Früchte getragen, als die Fruchtbarkeit der Mutter zur Neige ging. Die alte Kirche hat, wie alle evangelischen Hymnologen dankbar und freimüthig erkennen, die heilige Tonkunst begründet und in objectiv typischer Weise vollendet: diesen Gipfel hat Palestrina mit seinen Genossen wirklich erreicht. Daß hinter jenem Gipfel noch ein anderer liege, die subjective Verinnigung, die durch Widerspruch hindurch ringende Selbstgewißheit des Herzens, das Zeugniß des heiligen Geistes in eigenem Selbsterlebniß von Sünde und Gnade, Kampf und Sieg und Frieden zusammen fassend in ein einziges Bild, sei es der Schönheit oder Wirklichkeit: diese höhere, ja höchste Aufgabe christlicher Kunst war jener Zeit verborgen. Rom hat bei dem Errungenen selbstgenugsam verharrt, nachdem Trident der fortschreitenden Entwickelung — die ja keinesweges bloß Fortschritt im Radicalismus gewesen ist! — Schloß und Riegel vorgeworfen. So ist der herrlichen Blüthe römischen Gesanges vom Anfange des 17. Jahrhunderts keine reife Frucht durchdringender volksthümlicher Neugestaltung gefolgt; alle späteren katholischen Tonsetzer zeigen ein stetiges Absinken zur Weltlichkeit. — Daß auch in den evangelischen Tonsatz Anklänge des Weltlichen von Italien her (seit 1650) eingedrungen sind, leugnen

wir nicht ab; aber theils sind sie nicht tief gedrungen, theils entweder gänzlich überwunden oder dem heiligen Zwecke wiederum dienstbar geworden, und haben nicht hindern können, daß der Kern erhalten und keimkräftig blieb für künftige Geschlechter.

27. Den ersten Wendepunkt zu eigenthümlicher Kunstgestalt erfuhr der lutherische Gesang in der zweiten Hälfte des kirchlichen Zeitalters, als Lucas Osiander (1570) den wichtigen Schritt that, die Hauptmelodien des mehrstimmigen Gesanges der Oberstimme (Superius, Soprano, dann gewöhnlich Cantus Hauptgesang genannt) zuzutheilen, während der flämische Contrapunkt den Cantus firmus an willkührliche Stellen, meist in die Mittelstimmen (Tenor) verlegte. Durch Osiander's Neuerung ward der Volksgemeinde eine neue Art des Verständnisses geöffnet, und ein Mittel gegeben sich dem höheren Chore anzuschließen. Die oberstimmige Melodie ward seitdem Kunstregel und ging von den Deutschen zu den Welschen über. Es war aber diese Herrschaft der melodischen Oberstimme damals keine so unbedingte wie in den Zeiten der Verflachung, wo die Unterstimmen in knechtische Dienstbarkeit fielen, um dem Glanz der Oberstimme als Folie, als harmonisches Piedestal zu dienen: vielmehr bewahrte jede Stimme eigenen Wohlklang „nach Contrapunktsweise"; nur daß die Einheit, das monumental-Centrale, in vollerem Licht erstrahlte mitten aus der mannigfachen Bewegung: das war der wesentliche Gewinn der Neuerung in evangelischer Sangweise.

Osiander's Wirken ist auch anderweit von historischer Wichtigkeit, weil er sowohl wissenschaftlich als lehrhaft ausführt, wie es mit der Tonübung zu halten sei. Er sagt am Schluß der Vorrede zu seiner Sammlung

> Fünfzig geistliche Lieder und Psalmen. Mit vier Stimmen auff Contrapunktsweise für die Schulen und Kirchen im löblichen Fürstenthumb Würtenberg also gesetzet, daß eine gantze Christliche Gemein durchauß mit singen kan. Nürmberg MDLXXXVI. —:

„daß die ganze christliche Gemein mit singe (indem sie) mit den Chorknaben anfahe zu singen und es hernach durchauß mit jenen continuire. Es sollen auch die andern Stimmen (des Kunstchores), sonderlich der Alt und Tenor, nicht allzu laut gesungen werden: damit vor allen anderen Stimmen der Choral weit den Vorzug habe (nämlich der Klang und Sang der Oberstimme, des Cantus) .... und wirdt ein notturft sein, daß die Mensur im Tact nach der gantzen Gemein gerichtet werde, und also die Schulen sich nach der Gemein allerdings richten, und in keiner Noten schneller oder langsamer singen, denn eine Christl. Gemein selbigen orts zu singen pfleget: damit der Choral und figurata musica fein bei einander bleibe und alles einen lieblichen Concertum gebe."

Ganz in gleichem Sinne spricht sich H. L. Haßler aus in der Vorrede zu seinem Werke

Kirchengesäng, Psalmen und geistliche Lieder auf die gemeinen Melodeyen mit 4 Stimmen simpliciter gesetzt. Nürnberg bei Kaufmann. 1608:

„Nachdem ich vor wenig Jahren nur etliche teutsche geistliche Gesäng auf den Contrapunctum simplicem mit vier Stimmen solcher Art und Maaßen gesetzet, daß dieselben auch in den christlichen Versammlungen von dem gemeinen Manne neben dem Figural mit gesungen werden können; darüber selbsten auch vermerkt und erfahren, daß solches in den Kirchen zu Nürnberg, allermeist aber in der Kirchen bei unserer lieben Frauen, so woln in meiner als in anderer dergleichen Composition von der bietern gemeinen Bürgerschaft mit sonderer Anmuthung, Christlicher Lust und Eifer geschehen .... hab ich .. zu Lob und Ehr des Allmächtigen .... auch die anderen Gesäng und Psalmen, so man deren ... auch in anderen Christlichen Kirchen durchs ganze Jahr zu singen gewohnet, auf gleichmäßige Manier ... componiren und zum Druck auskommen lassen wollen."

28. Nimmt man diese Worte ihrem einfältigen Sinne nach, liest dazu die Noten und singt sie, fragt Osiander's Zeitgenossen und erwägt deren Einstimmung in seine Art und Kunst: so ists wunderlich zu vernehmen, daß heute noch Zweifel besteht über die Wirklichkeit, die historische Thatsache des rhythmischen Chorals als gemeinen Volksgesanges. Allen Einwand, der von der Schwierigkeit des Tactirens im Massengesang oder von der (Analogie) Vergleichung der späteren verschlechterten Singweise hergenommen wird, muß vor dem klaren Zeugniß der Geschichte schwinden. Auch der Anblick dessen, was noch heute wirklich ist, müßte den, der da sehen will, überzeugen von dem was möglich sei. Ob ein Massengesang rhythmisch d. h. melodisch gehen könne, höre doch Jeder selbst in Thüringen, Böhmen und Schwaben; ja auch unsere niedersächsischen Soldaten singen auf dem Marsche zu Hunderten ihre schönen Lieder, nicht in orchestraler Präcision, aber doch wohl in einerlei Tempo, Alte und Junge. Muß es uns wieder der Franzose sagen, was wir können? Der oben genannte Felix Clement rühmt die deutschen Schulen, die insgesammt Sangunterricht hielten und besser sängen als irgend eine französische. — Das aber der kirchliche Volksgesang jemals wirklich rhythmisch gegangen sei, will man außer dem Vergleich unserer herabgesunkenen Singart auch damit entkräften, daß jene alterthümliche Notirung, welche sich in den Stimmenbüchern des 16. Jahrhunderts vorfinde, vom Volke nie wirklich ausgeführt, sondern nur für geschulte Sänger geschrieben sei. Dem widerspricht jedoch der Gebrauch derselben rhythmischen Notation in Gesangbüchern der Gemeinde; und hier ist's nun gar spaßig, zu sagen: jene Notation beweise nicht den Gesang jener Zeit — während doch — mindestens unsere Notation beweiset, wie wir heute singen! Wahrlich, es gehören viele Künste dazu, der Wahrheit aus dem Wege zu gehen. Nächst den dilettantischen Kunstkennern sind es zumeist die spielwüthigen Organisten, denen der alte Gesang wehe thut, weil er ihnen das

Handwerk legt. Deren Widerstand ist, wo das Rechte erkannt ist und mit rechtem Ernst und Kraft erneut wird, wohl zu überwinden: wie, ist später zu erwägen.

29. Die osiandrische Art ist fortgebildet durch Mich. Praetorius (in Wolfenbüttel. 1600), Vulpius, Calvisius, Haßler: In Joh. Eccard († 1611) ist ein Höhepunkt erschienen, der alle Schönheit der neuen Volkskirche gleichwie einer triumphirenden darstellt. Auf dem typischen Grunde altkirchlichen Gesanges fußend, die neue osiandrische Weise mit Freiheit handhabend, fand er wiederum neue Bahnen, in denen er einzig und beispiellos wandelte gleichwie Seb. Bach in den seinen. Die Figuration des Cantus firmus ist von ihm mit besonderer Schönheit in einer Weise gestaltet, welche Volksthümliches und Künstlerisches verschmilzt, einfältig und tiefsinnig, manchmal Vorklänge weit späterer Zeiten vorausnehmend, oft die älteste Ueberlieferung zu gegenwärtiger Jugendschönheit neu gestaltend: ein Urbild des wahrhaftigen heiligen Sängers, in welchem Glaube und Kunst aus Einer Quelle fließen. Leider besitzen wir keine Gesammtausgabe seiner Werke; 9 Sammlungen geistlicher und weltlicher Lieder von ihm sind 1574—1597 erschienen, und nur der kleinste Theil bisher erneut. Neu erfunden sind von ihm zwei Kirchenweisen: Von Gott will ich nicht lassen, und: Mein schönste Zier und Kleinod. (Winterf. Ev. K.-G. 1, 422. 493.) Seine Hauptarbeit ist mehr als bei Osiander und Prätorius auf Kunstgesang hingewandt: es zieht ihn mehr zum höheren Chor; Motetten und Festlieder wiegen über den gemeinkirchlichen. Aber sein Einfluß auf den Volksgesang ist dennoch nicht gering: seinen Motetten liegt durchaus die Liedform zu Grunde; das letzte unter seinen Augen veröffentlichte Werk, die 5-, 6- und 8stimmigen Tonsätze in 2 Theilen (1597. 1598), deren erster die Zeit- und Festlieder enthält, der zweite die Katechismus-, Psalm-, Bet- und Loblieder, zusammen 55 Sätze, zeigt alle Hoheit evangelischer Kunst in Einfalt, Innigkeit und Keuschheit, dem Gegentheil der späteren Zerfahrenheit und Eitelkeit.

Man darf vermuthen, daß auch in Eccards Kirche der höhere Chor und der Gemeindegesang einander umschichtig d. h. Vers um Vers ablösend antworteten, weil diese Art bei Mich. Prätorius als die gewöhnliche erscheint. (W. E. K.-G. 1,445. 480.)

30. Dieß sind die Haupt-Ergebnisse des kirchlichen Zeitalters. Das **weltgeistliche** Zeitalter, eröffnet durch den düstern verzehrenden Krieg, der in Deutschland Volksthum und Kirche nicht tödtete, aber in langes Siechthum warf, steht unter dem verwüstenden Einflusse des modernen Welschthums, welches in Frankreich hohen irdischen Glanz erschwang, während Italien in allerlei Kunstgenuß weltvergnüglich lebte und seitdem des tiefen Einflusses auf die Entwickelung heiliger Kunst verlustig ging. — Deutschland hat an jenem Kriege die schwerste aller früheren Prüfungen erlitten; denn die feurige Kraft des Kampfes, Arm und Geist zu stählen, erlosch in dem trüben Qualm von Schwärmerei, Teufelei und Roheit. Ein Wunder Gottes ist es, daß das deutsche Volksthum dennoch ein Menschenalter nach dem Kriege wieder zu grünen anfing und neu emporstieg aus der Tiefe. Ich schlafe, aber mein Herz wacht! rief es denen zu, die es gestorben wähnten an der tödtlichen Krankheit, der schwächere Völker unterlegen wären. Das Erwachen geschah an und mit dem Evangelium, wie denn überhaupt solche Herstellungen, dergleichen in allem Heidenthum unerhört sind, nur auf christlichem Grunde geschehen. Und so dürfen wir auch durch das traurige 17. Jahrhundert muthig hindurch schreiten, wo nach des frommen Dichters Worte des Lebens Strom auch durch das Dunkle floß.

31. Im kirchlichen Leben der Evangelischen blieb die lutherische Uebung, insbesondere des Kirchenliedes; die ursprüngliche rhythmische Weise erhielt sich fast ein Jahrhundert über Eccard hinaus; die Landgemeinden und Bürgerschaften des östlichen und nördlichen Deutschlands bewahrten die sächsische Liturgie strenger, als größere Städte, Residenzen und die Länder gemischten Bekenntnisses, wo welsche Künstler und Weltweisheit

raschen Eingang fanden. Der ersten Hälfte des Jahrhunderts gehören die evan. Tonsetzer Joh. Jeep in Braunschweig, Landgraf Moritz von Hessen, Melchior Frank in Coburg, Apelles von Löwenstern in Breslau, Joh. Stobaeus in Königsberg. Alle diese Meister sind im 16. Jahrhundert geboren und hegen dessen Art und Kunst; nur leise Züge von ausländischer Neuerung treten zuweilen in ihre Tonsätze, ohne jedoch die ungebrochene Lebenskraft des deutschen Kirchenliedes zu überwältigen. Am meisten in Neuerungen hinüber neigend ist Landgraf Moritz, der das Augsburger Bekenntniß verließ und das calvinische gewaltsam einführte. Statt Luthers Liedgesang ward dem Volke Lobwassers deutschcalvinischer Psalter zu singen gegeben, wo die logische Declamation so sehr überwog, daß nichtmal zwei Psalme dieselbe Melodie haben durften. Das Volk verschmähte die psalmodische Rhetorik und Moritz gab nach, daß die schönen Liedweisen der deutschen Kirche in ihre Ehre wieder eintraten (1612. W. E. K.-G. 2, 33). — Wie Landgraf Moritz, so haben auch seine Zeitgenossen häufiger als zuvor geschah eigne Weisen erfunden, nicht bloß überlieferte in Tonsatz gebracht. Von diesen haben sich bis zu uns erhalten: Jerusalem du hochgebaute Stadt, — von M. Frank (1636?); Nun preiset alle, — von Ap. v. Löwenstern (1644); Macht hoch die Thür; — Im finstern Stall; — Mit Ernst o Menschenkinder v. Stobäus.

Von diesen Meistern steht der letztgenannte der alten Zeit und seinem Lehrer Eccard am nächsten im kirchlichern Tonsatze, das heißt in Beobachtung der Kirchentonarten, im Festhalten der durchgängigen Dreiklangs-Harmonien, des ursprünglichen Rhythmus der Lieder; alles dieses jedoch nicht in den Banden einer äußerlichen Gesetzfreude oder kritisch grammatischen Verzäunung, sondern mit der inneren Röthigung, welche eine volksthümliche Kunst an das Erbe der Väter bindet; diese Bedeutung des Typischen ist es, welche der Rationalismus als Stillstand, Repristination 2c. brandmarkt. —

32. Der anderseits erwünschte Fortschritt ließ nicht lange auf sich warten; das neue Südlicht römischer Weltlichkeit begann in das Geistliche hinein zu scheinen; schon Mich. Prätorius war nicht unzugänglich, denn obwohl er den eigentlichen Kirchengesang unangetastet ließ, so fand er doch Wohlgefallen an pathetischem Ausdruck durch äußerliche Formen, z. B. mannigfaltige Instrumentation, Klangfarben-Mischung, und gestattete dem Sologesang Coloraturen ꝛc. Aber er verließ den kirchlichen Grundton noch nicht wesentlich und mit Bewußtsein, wie das die jüngeren Zeitgenossen, belehrt durch J. H. Schein und H. Schütz, in steigendem Maaße thaten.

33. Welches nun das verlassene Kirchliche, was das eindringende Weltliche gewesen und wie wir uns dazu verhalten, ist jetzt in Kürze darzuthun. Die neu eindringende römische Richtung äußerte sich zuerst im Kampf gegen den Contrapunkt, die Kunst der sinnreichen Stimmenverwebung, und in der Einführung der Chromatik, welche die Kirchentöne auflöste. — Den Contrapunkt hatte bereits im vorangegangenen Jahrhundert die alte Kirche öfters angefochten, bis Palestrina's ewigschöne Missa Papae Marcelli (1565, gedruckt 1567) ihm die Herrschaft und Gültigkeit wieder errang. Die Folgezeit jedoch führte den Kampf zu einstweilen siegreichem Ende. Der Sinn des Wortdichters sollte nicht mehr im Stimmengeflechte verdunkelt, kein Wort des Tonsatzes halber wiederholt, die logische Bedeutung allein hervorgekehrt werden; so wollte man die krause Mystik abthun, dem nüchternen Wortverstande Bahn brechen. Dieser älteste uud neueste Kampf im Gebiete aller schönen Kunst, wie er sich sowohl in dem Gegensatze von Gregorius zu Ambrosius, als in der heutigen Wendung R. Wagners gegen Mozart bethätigt, beruht auf der Frage, ob es überhaupt eine Schönheit über dem Verstande geben dürfe, und ob Gott auch Schöpfer der Schönheit ist oder nur der Zweckmäßigkeit. — Chroma (Farbe, Umfärbung) ist die Veränderung einzelner Töne der Tonleiter, welche im alten diatonon modi

ecclesiastici (regelmäßige Kirchentonart) sparsam und nach festen Gesetzen geschah, nunmehr aber ausgedehnt bald gewohnheitlich, bald im Uebermaaß gebraucht wird. Diese sogenannte Chromatik, das Gegentheil der kirchlichen Harmonik, entspricht der lebhafteren Bewegung des Gemüthes, welche neue Mittel bedarf, um weltförmige Leidenschaften auszudrücken. An die Stelle des spröden, aber kraftvollen diatonon der 5 Kirchentöne drängt sich das System der in 12 Halbtöne getheilten Octave, welche jenen Reichthum der fünf wesentlich unterschiednen Tonleitern verschmäht, um sich an der einfachen Polarität des Dur und Moll genügen zu lassen. Vom Gesange ausgehend erstreckt sich die Chromatik weiter in das instrumentale Gebiet, zunächst des beweglichen Geigenspiels, welchem das Clavier- und Orgelspiel nachfolgte; so entsteht das selbständige Instrumentenspiel.

34. Wie den Kirchentönen die Chromatik, so trat dem Contrapunkt gegenüber die monodia, das dramatische Recitativ, durch welches zuerst Caccini in Florenz (dessen Oper Eurydice 1600) den Wortausdruck des Dichters mit leidenschaftlicher Färbung nachzuahmen strebte: dabei trat Melodie und Stimmführung zurück gegen die verständige Messung der Sylben in mehr grammatischer als musikalischer Betonung. Der mehrstimmige Gesang aber, des Contrapunktes verlustig, mußte sich begnügen mit scharfem Nachdruck der Außenstimmen, indem der oberen discantirenden Melodie eine ruhige gleichsam unbewegliche Grundstimme unterlegt ward, der Generalbaß, zwischen welchen beiden die Mittelstimmen gleichgültiger, für sich bildlos, als Füllstimmen gehalten wurden.

35. Die so errungenen Mittel der modernen Kunstübung, Chromatik, Monodie und Generalbaß, obwohl zunächst der weltlich dramatischen Tonkunst zu dienen bestimmt, erstrecken ihre Wirksamkeit bald auch in die geistliche Kunst. Fast gleichzeitig mit Caccini gründete Viadana, den man auch wohl Erfinder des Generalbasses genannt hat, das geistliche Con-

cert, d. h. eine freie außerhalb der Kirche stehende Gemüthsergötzung an geistlichen Compositionen pathetischen Styles. Verwandten Sinnes, aber von ernsterer kirchlicher Haltung sind die schon aus früherer Zeit stammenden Oratorien, so genannt von der Congregazione dell' oratorio, Verein zum Betsaal, welcher von dem frommen Priester Filippo Neri 1577 in Florenz gestiftet ward, um während der Fastenzeit, wo alle öffentliche Kunstübung schweigen mußte, sich im engeren Kreise an der musikalischen Darstellung der Passion zu erbauen.

36. Es leuchtet ein, wie diese neuitalische Richtung vom Grunde bis zum Gipfel eine dramatische ist. Obwohl nun, mindestens nach heutiger Anschauung, alles Dramatische einen Hang ins Weltliche zu haben scheint, so ist das doch nicht sein Wesen. Wie die Grundarten der Dichtung in naturgeistiger Entwickelung aus einander hervorgehen, so daß dem ursprünglichen Epos dessen Gegensatz, die Lyrik, beiden aber das Drama als Ueberwindung und Erfüllung der Einseitigkeit nachfolgt: so ereignet sich Verwandtes in den wortlosen Künsten, welche nicht logisch dogmatisch, sondern mystisch ideal denselben Gang gehen vom Objectiven zum Subjectiven und zur Versöhung beider. Heilig und Weltlich steht dabei nicht in Frage, da jene Stufenfolge der Dichtarten nicht den Inhalt, sondern die Form bezeichnet. Wie also ein Epos gleich dem Heiland heilig und christlich sein kann, so nicht minder die Lyrik des evangelischen Gemeindeliedes; und es ist kein Grund, das Drama aus dem Heiligthum auszuschließen, weil das moderne Drama unheilig geworden. Mit gleichem Recht wie mittelalterliche Dichter die Passion dramatisirten, hat Aehnliches Hans Sachs gewagt im 16. Jahrhundert, und Calderon im 17. den kirchlichen Inhalt in hochtragischem Ernst bühnenhaft gestaltet. Diese Neigung zur handelnden Dichtung, welche das 17. Jahrhundert auszeichnet, fließt nun in die Tonkunst ein, und wirkt eine fast gleichläufige Entwickelung des weltlichen und geistlichen Ton-Drama, der Oper und des Oratoriums, dessen Einfüh-

rung in Deutschland dem hochbegabten Heinrich Schütz zu danken ist.

37. Heinrich Schütz (1586—1672), in Venedig um 1609 Joh. Gabrieli's Schüler, war seit 1617 chursächsischer Kapellmeister in Dresden und blieb den größten Theil seines Lebens in dieser Thätigkeit. Dort richtete er die Kapelle nach italischem Muster ein. Seine Hauptarbeit war, dem höheren Chore künstlerische Tonsätze zu schaffen; zurück trat daneben die Sorge um den Liedgesang der Gemeinde. Denn wenn auch unter seiner Leitung zuweilen „geistliche Lieder per choros zugleich mit der Gemein musiciret wurden" (W. E. K.-G. 2, 211), und Cornelius Beckers Psalmen 1628 mit Melodien von ihm erschienen: so war beides nicht eigentlich lutherischer Volksgesang, und seine Thätigkeit blieb überwiegend dem geistlichen Concert und Drama zugewandt. So ist er der Gründer des evangelischen Oratoriums geworden, welches von ihm bis Händel und Bach auf eigenthümliche Weise neben und über dem Liedgesange sich entwickelt hat. — Das italische Oratorium stand neben der Kirche als private Erbauung engerer Kreise, das deutsche hat seinen Ursprung in der Kirche, seine Heimath in der Gemeinde.*)

38. H. Schütz hat einen weitgehenden Einfluß auf die evangelische Tonkunst geübt nicht allein auf die Meister, sondern mittelbar durch sie auch auf den Gemeindegesang, hier aber mehr störend als belebend. Wie die Schülerchöre in der Noth jener Zeiten vieler Orten sich auflösten, wo Gemeinden und Kirchen verarmten: so verlor der Liedgesang seinen Mittelpunkt, seinen fröhlichen Lichtglanz und zerging in Trübe und Schwankung desto rascher, je mehr die theologische Polemik den Evan-

---

*) Ausführliches hierüber bei Winterfeld F. K.-G. 2, 215. — Gabrieli 2, 146. 168. — Chrysander, die Molltonort und das Oratorium. Schwerin 1853. H. Schütz Symphoniae Sacrae, den Concerti spirituali Viadana's sinnverwandt, doch in deutsche vangelischer Färbung, erschienen 1629; seine geistl. Concerte in stylo oratorio erst 1636.

gelischen ans Herz ging, und je mehr die calvinische Lehre sich eindrängte, hier geduldet, dort herrschend. Zwar die Länder des unvermischten Bekenntnisses hielten das vererbte Gut länger fest und behaupteten eine Weile den Ruhm der frischen lutherischen Sangfreude — so Dresden, Lüneburg, Hamburg, Gotha, Mecklenburg, Pommern — und wehrten dem Eindrange der welschen Art nach dem Grundsatze des Polycarpus Leyser: mutata musica in templis mutatur etiam genus doctrinae (W. E. K.-G. 2, 220); aber auch sie wichen endlich dem Geiste der Zeit, und den strenger beharrlichen blieb nur die Zuflucht enger Häuslichkeit mit einsiedlerischem Abschluß, um sich zu retten vor dem doppelten Welschthum, welches sie bedrohte, einerseits in dem blendenden Lichtglanz italischer Weltlichkeit, anderseits mit dem düsteren Leichentuch, das die calvinische Askese über das spätere hallische Kirchenthum ausbreitete, wo die Freilinghausische Psalmodie den deutschen Liedgesang überwältigte.

39. Unter den Tonsetzern unserer Kirche von 1640—1680 sind Joh. Crüger in Berlin, Joh. Schop in Hamburg, G. Neumark in Weimar, Andr. Hammerschmidt in Zittau besonders hervorzuheben, weil sie den Liedgesang mit neuen Weisen bereicherten, deren Declamation und Rhythmus der italisch modernisirten Kunstgestalt zustrebt, während die Factur (Satzform, Composition) noch an der typischen Harmonik haftet, aber keineswegs mit Entschiedenheit und Beständigkeit. Es sind vorzüglich Rist's und Gerhard's Lieder, soweit sie nicht auf ältere Zeilenmaaße gebaut waren, die von den gleichzeitigen Tonmeistern gern betont werden.

Von Joh. Crüger sind 71 Kirchenmelodien neu erfunden, davon bis heute in allgemeinem Gebrauch geblieben folgende 7:

Herzliebster Jesu — Auf auf mein Herz — Schmücke dich o liebe Seele — Nun danket alle Gott — O Gott du frommer Gott — Jesus meine Zuversicht — Lasset uns den Herren preisen (Sollt ich meinem Gott nicht singen) —

5 andre: Zion klagt — Herr ich habe mißgehandelt — Fröh-

lich soll mein Herze springen — Jesu meine Freude — O Jesu Christ dein Kripplein ist — sind nur noch hie und da in örtlichem Gebrauch, die übrigen wohl von Anfang an auf engeren Kreis beschränkt gewesen, kaum eigentlich kirchlich geworden; zu letzteren rechnen wir die späteren Melodien seiner praxis pietatis melica (1666). Seine Melodien haben durchgängig leichten klaren Fluß, liebliche Anmuth und Eingänglichkeit; meist sind sie in geraden Rhythmus gestellt, auch die aus älteren Weisen umgebildeten; sein harmonischer Tonsatz bewegt sich, wo er ältere Melodien contrapunktirt, in dem Geleise der Kirchentöne, doch mit mindrer Gewandtheit, als in den seinen eignen Weisen beigegebenen modernen Tonführungen in Dur und Moll.

Von Joh. Schop rühren her die Weisen: O Ewigkeit du Donnerwort — Folget mir ruft uns das Leben — Ermuntre dich mein schwacher Geist — Werde munter mein Gemüthe: sie sind rhythmisch mannigfaltiger als die übrigen seiner Zeitgenossen; sein Tonsatz ist durchaus modernen Klanges. — Hammerschmidt zeichnet sich aus durch Sangbarkeit und leichten Fluß der Stimmen; seine Weisen sind sehr modernen Klanges, keine von ihnen in Kirchengebrauch eingegangen, manche wohl ihrer Zeit zu häuslicher Erbauung beliebt gewesen. G. Neumark ist Dichter, Sänger und Setzer des Liedes: Wer nur den lieben Gott läßt walten (1657); — eine geringe doch nicht unbedeutende Gabe des deutschen Liedgesanges, schon darin merkwürdig, daß auf seine Melodie späterhin 440 Lieder gedichtet sind, welche Gunst wohl mehr dem bequemen Versmaaß als der trüben gedrückten Tonweise zugefallen ist, weshalb denn auch außer ihr zu den zahlreichen Parallelliedern sich 4 Neben-Melodien geltend machten.

40. Die letzten Jahre des 17. Jahrhunderts und die Hälfte des folgenden zeigen den weltgeistlichen Charakter bereits als ausgebildeten, herrschenden. Es war die Zeit, wo sich das Weltliche neben dem Geistlichen — und zwar früher in römi-

schen als evangelischen Völkern — selbständige Geltung ertrotzte, und somit an Breite und Glanz in Leben und Kunst zunahm, immer jedoch noch mit der Gesinnung, daß das Weltliche dem Geistlichen in Wahrheit untergeordnet sei, nur als ein Glied zeitweilig sich von ihm ablöse, nicht eine eigene Welt für sich bedeute. Dafür zeugt minder das große Staatsleben als die Kunst, der das offenkundige Uebergewicht der geistlichen Richtung noch nicht entfremdet war. Daher lehrten die Tonschulen immerfort den strengen Contrapunkt vor dem freien; der „reine Satz" behauptete das Erstgeburtrecht vor dem „galanten Styl", und mit jenen Gegensätzen wird, obwol sie zunächst nur auf das Vocale und Instrumentale — Gesang und Spiel — sich zu beziehen scheinen, doch ursprünglich nur die kirchliche Kunst und ihre weltliche Nebensonne bezeichnet.

41. In diesem Sinne ist es auch zu fassen, wenn die Gründer der deutschen Oper in Hamburg (1678) den Ausgang nahmen vom biblischen Drama. Freilich mußte dies geistliche Wesen dort nach 14jähriger Herrschaft der besser begabten und poetischer gestalteten reinweltlichen Oper weichen, und eine innige Durchdringung des Geistlichen und Weltlichen zu höherer Kunstform ward bald unmöglich unter dem beharrlichen Drange weltförmiger Neigungen, die selbst den hallischen Pietismus unbewußt, doch empfindlich anrührten. Die waltende dramatische Kunstidee führte die mittlere italische (oder neapolitanische) Oper zum Höhepunkt 1680—1730. Ihr deutsches Nachbild, die Hamburger Oper, hat eine ähnliche typische Geltung nicht errungen und ist nicht in weiterem Umfange vaterländisch oder weltheimisch geworden; dagegen ist der deutschen Meister beste Geisteskraft jener Zeit dem Oratorium gewidmet, welches aus dem engeren motettartigen Rahmen H. Schützens emporwuchs zu den Riesengestalten heiliger Tondichtung in Händel's und Seb. Bach's Lebenswerken.

42. Unter dem Einflusse der dramatischen Zeitströmung breitete sich die Pflege des Kunstgesanges auch in der Kirche

weiter aus, und der Liedgesaag der Gemeinde verlor an Schönheit, Kraft und Geltung. Die Gesang- und Melodienbücher von 1680—1730 zeigen eine stetige Abnahme der typischen kirchlichen Formen; vom Geiste der Neuerung sind nicht allein die nach 1660 erfundenen Melodien durchzogen, sondern es unterliegen ihm auch die ursprünglichen schönen Weisen der kirchlichen Zeit, indem sie großentheils ihres bildvollen Rhythmus entkleidet in einförmig grade Tactarten umgestaltet werden, während die Melodie durch milde Hülfstöne (Secundenschritte als „vermittelnde!") ihrer kühnen Tonschritte beraubt, und die Harmonie immer weiter vom typischen Diatonon entfernt wird. Dieser Gang ist deutlich zu beobachten an dreien der beliebten Gesangbücher, deren erstes, das Gothaische Cantional v. 1646, die alten Weisen noch treu wiedergiebt in Ton und Rhythmus, während das Darmstädter Cantional von 1687 fast lediglich neu erfundene, meist schwächliche, süßliche Weisen enthält, die nie kirchlich geworden und jetzt längst verschollen sind; endlich das Freilinghausische von 1741 enthält zu 1581 Liedern 609 Melodien, neue und alte zusammen; die alten aber sind bereits aller ursprünglichen Gestalt verlustig gegangen „weil man sich der hallischen Singart anschließen müssen." Diese Singart bestand nun eben in der Ablösung vom alten Typus, vornehmlich dem rhythmischen: die beigedruckten Noten sind hier bei den alten Liedern gewöhnlich nur Viertel ohne Hebung und Senkung, und stehen pallisadengleich ohne Unterschied neben einander. Das ist die hallisch calvinische Psalmodie, welche von neueren unhistorischen Kritikern als die ächte evangelische Choralweise gepriesen wird.

43. Klarer und derber als die früheren Meister sprach sich über den Charakter des trübgewordenen Liedgesanges der ganz weltsinnige Joh. Mattheson aus, der dem theatralischen Gesange auch in der Kirche Raum schaffen, und zu dem Zwecke die „faulen kalten schläfrigen Noten des Chorals" abschaffen wollte, damit das Wort des Psalmisten eine Wahrheit werde:

„Jauchzet, lobsinget ihm alle Lande mit fröhlichem Schalle!" Choraliter singen heiße: singen ohne Tact; das sei für die Ungelehrten, Natürlichen, Einfältigen, klinge unförmlich und ungeschickt; wir aber sollten Gott (auch) klüglich loben, figuraliter, mit Kunst, Geschick und Zierde. — Solche Mahnung erging nicht allein von denen die draußen standen; auch die hallisch Kirchlichen dürsteten nach einiger Verschönerung ihrer asketischen Singerei; und wie sich eine eigene Dichterschule dieses Kreises bildete, so fanden sich auch Sänger hinzu, welche des schläfrigen Chorales sehr müde geworden nun zur Abwechselung ins Gegentheil hinein fielen, in opernhafte Tanzrhythmen zu daktylischen Reimen, die sogenannten „Springenden Lieder der hallischen Liederey" (W. E. K. 3, 19. 20). Es ist unrecht, den hallischen Pietismns seinem Kerne nach zu verspotten: von seinen äußerlichen Mängeln aber ist der schlimmste, daß es ihm (mit unerheblichen Ausnahmen) gänzlich an Dichtung und Schönheit gebrach, daher denn das Gereime und Gesinge was von dort ausging, unschön, widerlich und vergänglich war, und sich vergeblich auf die gute Meinung des Herzens berief.

44. Aus dieser Zeit, 1680—1720, stammt nun eine große Zahl von Liedweisen, die in der hallischen Richtung formirt, entweder trübselig oder ausgelassen, überhaupt aber pathetisch subjectiver Art, durchgehends mehr arienhaft als chorförmig gebildet sind und fernab liegen von der alten Tonfrische, die eine Gemeinde gestalten und erheben mag. — Der größere Theil davon ist aus dem heutigen Kirchengebrauch verschwunden: heben wir heraus die bekanntesten, welche etwa noch örtliche Geltung haben:

Mel. v. 1680: Meine Hoffnung stehet feste. Wunderbarer König. Der Tag ist hin (nach Psalm 8 von Goudimel). Lobe den Herren den mächtigen König der Ehren (das beste dieser Richtung, von J. Neander).

= = 1690: Alle Menschen müssen sterben (J. Hintze). Meine Seele wilt du ruhn.

Mel. v. 1698: Seelenbräutigam (Adam Drese).
" " 1704: Höchster Priester der du dich. Es glänzet der Christen inwendiges Leben. Es kostet viel ein Christ zu sein. Mein Jesu dem die Seraphinen. Wie wohl ist mir, o Freund der Seelen. Eins ist noth. Fahre fort —
" " 1714: Mein Salomo dein freundliches Regieren. Dir dir Jehova will ich singen (1710? 1715?).

Aus früherer Zeit schon in hallischen Ton hinüber klingend sind zu erwähnen:
" " 1650: O Jesulein süß.
" " 1666: Gib dich zufrieden. Warum sollt ich mich denn grämen (von Ebeling, durch Seb. Bach verbessert, wie es heut gewöhnlich gesungen wird.)

45. Der nächstfolgende Zeitabschnitt umfaßt die Blüthenjahre der gewaltigen Meister Händel und Bach, der Heldenkönige des Tonreiches, welche beweisen, wie der deutsche Volksgeist aus Niedrigkeit sich erhob zum Aufflug, und keinesweges so elend und verkommen war, wie ein spottseliges Enkelgeschlecht gelüstet zu phantasiren. — Ihre Heimath ist evangelisch, so ihre Art und Kunst: die Wurzel ihres Denkens ist die Kirche, in der sie geboren und erzogen sind: ihr gehören die besten Früchte ihres Denkens und Wollens; von der Kirche ausgehend ist auch ihr weltliches Kunstwirken zu verstehen, wenn gleich in anderem Sinne als bei Eccard und Palestrina. Denn die Eingangsjahre des 18. Jahrhunderts sind Zeugen eines geistlichen Kampfes in deutsch evangelischen Landen, der sie aus bürgerlicher Friedseligkeit hinausführte in dialektische Spannung, zwar gegen Luthers Zeit modern verfeinert, aber derb und giftig genug, um die wilden Sachsen von Halle bis Hamburg in 20jährige tobende Unruhe zu werfen. Die Tonkunst wird davon nicht bloß obenhin berührt: ihre Meister bekunden in Wort und Werk, wie sie dem Zeitkampfe innerlich verflochten sind und entweder objectiv orthodoxe oder subjectiv pietistische Neigung tragen; jene Gegensätze dialektisch aufzulösen in dramatischen Kunstge-

bilden war den Hauptmeistern beschieden. Die Ahnung, es müsse von Grund aus neu gebaut werden, ein Neues geschehen, durchzog die leitenden Genien: Originalität ward die Aufgabe auf unserem Gebiet, lange bevor die Literarperiode den Titel der Original-Genies erfand.

46. Mit jenen Zeitströmungen hängt zusammen, daß man eines Kunstmittels bedurfte, welches allen Gegensätzen Raum bot einander anschaulich zu bekämpfen und aufzulösen: so ward das System der Tonausgleichung erfunden, die Temperatur, das Gegentheil der Kirchentöne. Denn während im Kirchenton das Diatonon waltet, die Herrschaft einer Tonart, die sich selbst durchsetzt in Satz, Gegensatz und Erfüllung: so ist in dem temperirten Tonsystem jeder Tonart die spröde Schärfe der Eigenthümlichkeit genommen, damit jede der anderen diene, geschmeidig eins dem andern nahe komme; so entstand eine Mannigfaltigkeit der Bewegung und Wirkung, die dem mittelalterlichen System versagt war. Tröstlich bleibt hierbei allerdings, daß auf dem Gebiet der temperirten Tonarten die altkirchlichen auch darzustellen möglich ist, während umgekehrt auf einer untemperirten Orgel die neuen auszuführen unmöglich wäre; doch hebt das nicht den Vorzug der alten Tonarten auf, den sie in sich tragen als objectiv episches Grundmaaß des Tonwesens.*)

Jene schöpferische Kraft der Erneuung war aber vorzugsweise der hohen Kunst gewidmet, der dramatisch idealen in

---

*) Vgl. oben §. 9. von den modis ecclesiasticis. — Unbekannten zur Erläuterung diene: Temperiren heißt, die Naturverhältnisse der Tonarten mildern, damit wo eine gegen die andere tritt, die Modulation minder schroff und schreiend klinge. Das Temperiren geschieht z. B. auf dem Clavier, indem alle Quinten ein wenig kleiner (enger, niedriger) gestimmt werden als die mathematisch natürlichen Verhältnisse fordern. So wird es möglich, denselben Ton z. B. G, als Quinte zu C, als Terz zu Es, als Septime zu A u. s. w. anzuwenden, was bei absoluter (mathematisch reiner) Stimmung nicht möglich wäre. — Die Octaven werden immer rein gestimmt.

Weltwirkung verflochtenen; der evangelische Liedgesang empfing ihre Einflüsse nicht zum Heil, sondern zur Schwächung: daß es nicht gar aus mit ihm geworden, ist ein Zeugniß seiner eigenen Lebenskraft, obwohl auch die besten Meister ihn, wenngleich unkundig und zeitsinnig, doch mit Pietät behandelten. —

47. Die moderne von Halle ausgehende Sangweise hatte sowohl die Melodien selbst als deren Vortragsart wesentlich umgestaltet. Die Melodien selbst: aus den mannigfaltigen Rhythmen, — duplirten, triplirten und wechselnden (gemischten) — werden eintönige (s. oben §. 42), in psalmodischer Gleichmäßigkeit gesungene; möglichst alle Härte wird abgeschliffen, die Kühnheit großer Intervalle vermieden, Mitteltöne eingeschoben; da nun über so zufällige schwankende Bedürfnisse feste Grundsätze nicht auszumitteln sind, so ergab sich bald eine unendliche Menge von Varianten nicht bloß in größeren Bezirken, sondern in derselben Stadt, je nach der Laune des Cantors wechselnd. Nur die Lieder des graden Tactes (Dupel-Rhythmus) blieben meist unversehrt, weil sie dem durch moderne Tänze, Märsche und Liederchen gangbar gewordenen durchsichtigen Rhythmus der verständigen Faßlichkeit verwandt sind. Daher sind die Melodien: Nun danket alle Gott. Jesus meine Zuversicht. Liebster Jesu wir sind hier — unverändert geblieben, dagegen die triplirten und wechselnden erheblichen Aenderungen unterlagen, als: Eine feste Burg. O Haupt voll Blut. Nun lob mein Seel den Herren. Allein Gott in der Höh sei Ehr. Wie schön leucht uns der Morgenstern.

48. Zweitens ward die Vortragsweise aus der freudig beweglichen älteren Art umgewandelt in die langgedehnte, fast jeder Sylbe einen Athemzug spendende der recitirenden Psalmodie. Daraus folgte, daß die Zeilenschlüsse einen Ruhepunkt forderten, den das Orgelspiel auszufüllen ersehen ward. Der Anfangs nur fortgehaltene Ton ward verziert, figurirt, bei zunehmender Dehnung auch bis zur Imitation der vorangehenden

Zeile fortgeschritten, wo dann die Eccardische Weise der Zeilenverwebung gleichsam in das Instrumentale übersetzt ward. Dies ist die Entstehung der Zwischenspiele (nebst Vor- und Nachspielen): einer Kunstform, die dem wahren Volksliedgesange innerlich entgegen, der psalmodirenden Weise aber, wo sie einmal sich festgesetzt hat, wohl angemessen und fast unentbehrlich ist. Auch diese Kunstform hat ihr Wesenhaftes, was um mißbräuchlicher Thorheit willen doch nicht gänzlich zu verwerfen ist. Was in des Pfuschers Hand ein gefährliches Spielzeug wird, kann in des Meisters Hand ein leuchtendes Geschmeide werden! so waren Seb. Bachs Figurationen, Präludien, Interludien u. s. w. allerdings in edlem und hohem Sinne erfunden, und was davon schriftlich zu uns gelangt ist — in den Choralvorspielen, dem „anfahenden Organisten" u. a. — das ist ein herrliches Stück evangelischer Kunst. Es wäre ungerecht gegen den frommen Geist, der sie erschaffen, wollte man jene Tonsätze ganz aus der Kirche verbannen; die höhere Orgelkunst ist eine unschätzbare Gabe unserer Kirche, die wir uns Mißbrauchs halber nicht rauben lassen.

49. Zugestanden aber muß werden, daß die wachsende Orgelei in den Kirchen, wie sie aus abnehmender Sanglust hervorging, auch ihrerseits dem Gesange geschadet hat. Gewiß ist daß manche arme Gemeinden, deren Kirche keine Orgel schmückt, besser singen als die von jung auf am Orgelton erzogenen. Die von weltlichen Einflüssen beherrschte, damals mächtig wachsende Instrumentalität kam im kirchlichen Gebiete dem Kunstgesang zu Hülfe und trug Elemente hinein, die wo nicht dem Heiligen, doch dem Volkskirchlichen schädlich wurden. Nicht als wären die Geigen oder Posaunen an sich weltlich oder unheilig: sie sind es so wenig als das Dramatische oder irgend eine Kunstform heilig ist; dem asketischen und pietistischen Tadel gegenüber beriefen sich fromme Tonsetzer aller Zeiten auf David's Vorgang. — Aber das Instrumentenspiel in seiner mechanischen Bildsamkeit, welche in gewissem Sinne unendlich

ist, geht gar leicht seine eignen Wege und überwächst den Menschengesang. Die Orgel selbst zeigt ihrem geschichtlichen Fortschritte nach dieselben drei Stufen des Gebrauchs, welchen überhaupt alles Instrumentale seit dem Mittelalter unterlegen ist: erstlich den Gesang stützend, Vor- und Nachklang oder Anklang — Intonation — zu geben; dann ihn deckend, erfüllt nachzubilden, entweder zum Ersatz fehlender Stimmen oder zur Massenpracht; endlich überschreitend in selbstständigen Gebilden, gleichwie einst der Jubilus aus dem Halleluja abgelöst, ein eigenes freies Tonbild erzeugte (vgl. §. 10).

50. Nächst verwandt mit dem volkskirchlichen Gesang sind die Motetten nach der Kirchenzeit (de tempore); weiter hinaus wachsend erheben sich die Oratorien in Fülle und Breite der Kunst, minder der regelmäßigen Kirchenfeier dienend, als eine freie geistliche Tondichtung darstellend. Wenn nun der Liedgesang dem kirchlichen Cultus der Evangelischen vorzugsweise angehört, der Gesang des höheren Chores dagegen in freiere Bewegung ergossen über das Reinkirchliche hinauszuschweifen Neigung trägt: so ist damit die Unterscheidung zwischen Kirchlich und Geistlich, die neuerlich Winterfeld aufgestellt hat (E. K.-G. 3, 298. 311. 342. 427.) wohl begründet. Durch alle Händel-Bachischen größeren Kirchenwerke geht ein geistlicher Grundton; das Heilige steht vor Augen, wird in klaren edlen Weisen abgebildet; selten dagegen vernehmen wir den Ton der außerweltlichen Versenkung in das Unnennbare, das in reinem Lichtleben schwimmende Wesen seliger Gegenwart und die typische Geschlossenheit, wie in Eccard's Liede: Ich lag in tiefer Todesnacht; O Freude über Freud; oder Haßler's: Ein feste Burg; Christ unser Herr zum Jordan kam; Gabrieli's Sancta Maria; Palestrina's Stabat Mater. — Anklänge jedoch an altkirchliche Heiligkeit finden sich noch öfter bei Seb. Bach als bei irgend einem, selbst dem größten Zeitgenossen: Bach's Chorale in der Matthäus-Passion und

in den Motetten: Der Herr ist mein getreuer Hirt — Wer hat dich so geschlagen — Ich bins, ich sollte büßen — Laß dein Engel mit mir fahren — Bald rufst du mich zu höhern Freuden — erinnern an die Jugendzeit der Kirche.

Von Händel's Choralen sind wenigere bekannt, dreie davon, die W. E. K.-G. (Th. 3.) mittheilt, sind in instrumentirter Motettenform, der Passion entnommen, ein Zeugniß seines evangelischen Geistes; will man vergleichen was nicht zu vergleichen ist, so wird man sagen: sie sind kirchlicher als Bach's schwächere Arbeiten, neben den tieffsinnigeren Bachischen stehen sie zurück. Sie sind aus Händel's Jugendzeit. Da seine Mannszeit dem evangelischen Vaterlande entfremdet war, so ist eine nähere Veranlassung zum Choralsatz ihm seltener geboten. Doch wissen wir, daß er noch in späten Jahren an den Liedern seiner Jugend Erbauung fand. Wichtiger ist ein Anderes: seine Neigung, choralartige Cantus firmi mit fugirter Figuration in größere Werke zu verweben; ein Beispiel wirklicher Choralmelodie, die so behandelt wird, findet sich im Funeral anthem s. Chrysanders H. 2, 439.

51. Ueber die größeren geistlichen Werke unserer Hauptmeister, deren Betrachtung unerschöpflich reich, aber hier nicht auszuführen ist, genüge es, den Gesichtspunkt festzustellen, um sowohl ihre selbständige Bedeutung als ihren Bezug auf kirchliches Gemeindeleben zu erkennen.

Händel's Oratorien sind dramatische Tonbilder, Anfangs auch bühnenhaft gedacht und ausgeführt, wie Esther (1732. Chrys. Händel 2, 277); späterhin ward solche Aufführung untersagt als dem heiligen Inhalt unangemessen. Den Mangel der bühnenhaften Leiblichkeit ersetzte nun der Meister durch desto nachdrücklichere Tonbilder. Was die Tonkunst aus eigenen Mitteln tief und sittlich zu wirken vermag, edle Gestalten voll Hoheit und Milde, Bilder der Kraft, des Zornes neben denen der Gnade, des süßen Trostes: dieses seelhafte Ideal hoch

über Allem was je ein Auge gesehen, hat Händel zuerst mit vollendeter Meisterschaft gezeigt, am herrlichsten in seinen spätesten Oratorien, Israel und Messias, welche beide lediglich aus biblischen Worten erbaut sind. — Will man die Frage um Welt und Kirche gründlich zu Ende führen, so gehe man zu den deutschen Meistern, denen die heiligen Geschichten Fleisch und Blut geworden und die es auch bezeugten, was ihnen Signatur des Lebens war: Lasset das Wort Gottes reichlich unter euch wohnen — Jauchze dem Herrn alle Welt — Alle Lande sind seiner Ehre voll — Das Reich der Welt ist nun des Herrn (Offenb. 11, 15). — Das ist es, was Händels ewige Siegeslieder malen.

Auf andere Weise giebt Bach's Matthäus Kunde vom evangelischen Geiste. Während Händel's Tonbilder der triumphirenden Kirche weissagend anklingen, so tritt dagegen in Bach's Passion der leidvolle Erdenwandel heraus, das tiefe versöhnende Leiden, der Kampf und Durchgang in dem wunderlichen Krieg da Tod und Leben rungen; Bilder der Dunkelheit erscheinen vor unserem Auge: die abgründliche Reue und Buße, die göttlichen Zornesflammen, die Todtenklage bewegen das Herz; durch alle Dunkelheit blickt das strahlende Licht des gegenwärtigen Heilandes — der in Händel's Messias nicht erscheint — tröstend, segnend, königlich spendend; die evangelische Freude bricht durch in dem „Trinket alle daraus." — Schauen wir in Händel's Kron- und Lebenswerk die Bilder der Herrlichkeit, denen jeder Tempel zu klein ist: so ist dagegen Bach's Art und Kunst, in der Kirche zu stehen und aus ihr heraus zu singen.

52. Wie verhalten sich nun die Oratorien zum kirchlichen Gemeindeleben? — Das kirchliche Leben aller Kirchen erfüllt sich in Geschichte, Lehre, Cultus; jedem der Dreie gebührt das Ganze auszulegen, also daß auch der Cultus seine geschichtlichen lehrhaften, und enger cultushaften Momente trägt. Unserer Kirche Cultus ist im ersten und zweiten Gebiete (dem

historischen und dogmatischen) reicher begabt als andere; im eigentlichen Cultus dagegen, der thätigen, typischen und schöngestalteten Feier, ist sie wo nicht ärmer, doch schwebender, weil ihr geistliche Freiheit gewährt ist im Leben und Denken, im Empfangen und Geben. Solcher Freiheit gebührt auch, der mancherlei Gaben zu gebrauchen nicht bloß zu ordentlicher Kirchenfeier, sondern in freier That, Ton, Bild und Wort: nicht pflichtig wie in jüdischem Maaße abgemessen, sondern das ganze Leben mit Kirchenweihe besprengend. Dieser Mannigfalt Gleichniß, wie es die heilige Baukunst in groß und kleinen Gliedern, Thurm und Thürmlein, Kirchlein in der Kirche 2c. abbildet, suchten die evangelischen Väter auf allen Wegen. So ist neben die pflichtige Liturgie die freie gekommen, und also die „geistreiche Ergötzung", wie die Alten sagten, in ihrem Bereich mannigfaltiger geworden, als selbst das römische sonst kunstreiche und kunstberühmte Kirchenthum sie kennt und übt. — So findet die stille Andacht Raum, im Kämmerlein ihr Herz auszuschütten; die schwelgende Sehnsucht sucht Ton und Bild, um nicht in sich zu verschmachten; wen der pflichtige Gottesdienst ermüdet, wo er etwa an Kraft und eindringlicher Fülle verloren, oder wo er zur Gesetztreiberei entartet, dem werden die Augen aufgethan im Anblick der wunderbaren Gestalten; wie manchen schweifenden Sucher haben schon die außerordentlichen Gottesdienste ins Herz getroffen und zu den ordentlichen zurückgeleitet.

Mit Unrecht ist der neuen Kirche vorgeworfen, sie habe das Abwelken aller Kunst, insonders der heiligen, veranlaßt. Stehe es mit der Richtigkeit dieses Satzes bezüglich der übrigen Künste wie es wolle: die Tonkunst, wie sie von Anfang an dem Cultus des offenbaren Gottes wesenhaft zugehört, hat eben durch die erneute Kirche des Ursprunges einen Aufschwung genommen, der ohne sie unmöglich war. Hat doch die kirchliche Bewegung des 16. Jahrhunderts die ganze abendländische Kirche erschüttert und umgestaltet, und so auch auf Rom erneuend, be-

geistigend eingewirkt: Orlando, Palestrina, Gabrieli wären nicht was sie geworden, wenn sie des deutschen Einflusses entbehrt hätten.

53. Die anderthalb Jahrhunderte von Palestrina bis S. Bach entwickeln in stetiger Folge eine heilige Kunst, deren Blüthe die römische ist, deren reife Frucht den evangelischen Deutschen zufällt. Vom objectiven Typus zur innerlichen Freiheit, von der epischen Einfalt zu lyrischer Tiefe und dramatischer Fülle fortschreitend offenbart sich dieser Gang, sichtlicher hervortretend in der Kunst, verborgen wirkend in deren Grundquell, dem Gemeindeleben. Wie aber bis auf diese Stunde ein geheimes Band die abendländischen Kirchen umwindet in gemeinsamem Geben und Empfangen und aneinander geheftetem Fortschritt, das zeigt die moderne zwar zerstreute, aber das Centrum suchende Kunstübung. Von Protestanten ist die gründliche Forschung angehoben, welche auch der alten Kirche verschüttete Kleinodien wieder aufgrub; Katholiken erfreuen sich z. B. in Cöln, Regensburg und Rom bereits öfter und inniger an Händel und Bach als an dem Eignen; was einst in Rom so herrlich glänzte, ist heute dem selbst in Rom deutsch angeweheten Zeitsinne Glanzes ledig geworden. So hat die Händel-Bach'ische Tonseele eine weltbewegende Kraft ausgeübt. — Das Größere umfaßt das Kleinere: daher es evangelischen Meistern gelungen ist, im Geiste der alten Kirche zu singen, während neurömische Tonsetzer nur im Stande waren, entweder das Alte wiederholend nachzubilden, oder falls sie Neuerungen wagten, in weltlichen Ton verfielen (Durante, Lotti, Haydn, Mozart, Rossini) — am gefährlichsten Beethoven, der einen völlig heidnischen Titanismus in die Messe trug, am eitelsten und gottlosesten Liszt, dessen Graner Messe öder Unsinn ist, gleich fern von Heiligkeit und Schönheit.

Wie im römischen Gesange hervortritt das Kyrie, Gloria, Sanctus, Agnus, woneben das Credo blasser, unentwickelter zurücktritt, ein kräftiges Amen aber selten erhallet: so bringen die

evangelischen Meister Symbolum und Dogma, Glaube und Amen reichlich und freudig an den Tag. Wunderbar ist Seb. Bach's Größe in seinen Messen, vorzüglich der Hmoll Messe (1733 erschienen), wo katholischer Glanz und evangelische Tiefe in Eins gewebt sind zu Bildern der Herrlichkeit, dergleichen der Erdenwandel sichtlich lebender Kirchen nicht trägt: eine Vorausnahme verklärten Lebens, wie sie eben die erste und letzte Aufgabe aller Kunst ist, die darin steht, das Ewige zu verleiblichen, und dem Endlichen einen Blick ins Ewige zu bereiten.

54. In der Erfindung neuer Kirchenweisen war die den hallischen Wirren folgende Zeit nicht glücklicher als jene; die Originalität, die sonst ihr Charakterzug ist, reichte nicht hin, typisch gültige Volksweisen hinzustellen, die den früheren zur Seite treten mochten. Seb. Bach hat 47 Liedern eigene Weisen erfunden, aber keine einzige ist in volksthümlichen Kirchengebrauch gekommen, vielleicht von ihm selbst kaum dafür bestimmt — ausgenommen eine sehr schöne, die er aus einem früher vorhandenen Tonsatze verbesserte: Warum sollt ich mich denn grämen (vgl. §. 44).

Auch unter den späteren Tonsetzern ist es keinem gelungen, eine rechte Choralweise zu erfinden: nur Sebastians Sohn Philipp Emanuel Bach hat zu Gellerts Liede: Wie groß ist des Allmächtgen Güte — eine liebliche und ausdrucksvolle Recitation hinterlassen von geistlichem, nicht kirchlichem Klange. Aehnliche Versuche von Doles, Quanz und Hiller sind wohl kaum mit einigem Anspruch auf kirchliche Geltung unternommen; Beethoven's Melodien zu Gellert's Liedern sind Recitativ-Arien selbst ohne kirchlichen Klang.

Trotz so vieler feindlicher Zeitgewalten blieb der evangelische Liedgesang bestehen, wenn auch krank, doch lebens- und genesungskräftig. Klopstock meinte durch die sogenannte Liederbesserung der Kirche etwas Besseres zu geben als sie bereits hat; wunderlich geschah aber ihm wie so manchem kühnen Menschen, daß die beste Wirkung seiner Werke nicht die von ihm

beabsichtigte, sondern deren Gegentheil war; denn es gelang ihm nur desto mehr, die Lieder zu erhalten, die schon in Gefahr standen, der Zeitgesinnung zum Opfer zu fallen. — In anderer Weise dürfen wir auch behaupten, daß die orgelhaften und motettartigen Arbeiten Seb. Bach's und seiner Genossen mit zur Conservirung der alten Melodien beigetragen haben, trotz der modernen Abweichungen die sich eingeschlichen, zumal da Bach den Melodien ins Herz sah, und den unverwüstlichen Kern, der durch alle Umhüllung schimmerte, zu erkennen und fassen, oft auch zu neuen Gestalten fortzuleiten wußte.

55. Wenig ist es, was in dem **weltlichen** Zeitalter zu sagen ist von Fortentwickelung heiliger Töne. — Seit 1770 beginnen in Volks- und Gemeindeleben die Früchte dessen zu reifen, was die auf der Höhe Stehenden lange zuvor gesäet hatten. Der nach den hallischen Kämpfen siegreich auf dem Platz gebliebene Rationalismus begann, nachdem er die oberen Regionen wissenschaftlich durchzogen, sich tiefer ins Volk zu senken. Die innere Wandlung vom mittelalterlichen Tiefsinn zum modernen Scharfsinn, zuerst ausgesprochen durch den Jesuitenschüler Cartesius, vollendet in dem Protestanten Immanuel Kant, trug ihre Früchte auf den Markt des Lebens: in Frankreich zu völligem Umsturz von Staat, Kirche und Familie, in Deutschland zu den bejahenden Versuchen der Forschung, Sammlung und Herstellung, Reform statt Revolution erstrebend.

Geheime Wirkung des Evangeliums ist es, daß im deutschen Rationalismus niemals die Pietät gegen Unnennbares, Unverstandenes so gründlich erloschen und erstorben war, wie in dem größten aller Jesuitenschüler Voltaire; — denn den verborgenen Schatz der Pietät hat auch Kant bewahrt und gehegt, obgleich — oder weil — sein ehrlicher kühner Verstand tiefer drang als alle französische Weisheit. Darum ist auch diese Zeit nicht ohne Hoffnung, nicht des christlichen Grundes verlustig: lebend bezeugen es die Stillen im Lande, die Ge-

meinde der Heiligen, auch wo sie im flatternden Gewande des Zeitalters dahergehen.

Der evangelische Liedgesang blieb auf der Stufe der bachischen Zeit stehen fast bis zur Erstarrung. Die schöpferische Kraft ist versiegt, die Sangfreude dahin, und die schriftlichen Denkmäler beweisen — hier im 18. Jahrhundert eben so unzweideutig wie im 17. und 16. — wohin die Singart des Zeitgeistes zielte: es ist ihnen allen das Gepräge entweder des Pietistischen oder Rationalistischen aufgedrückt und von den Erinnerungen besserer Zeiten werden die Spuren fortgehends seltener, bis sie gar verschwinden. Es kamen damals, augenscheinlich für Organisten bestimmt, die wortlosen mehrstimmigen Choralbücher auf, und die früher beliebten Liederbücher mit eingedruckten Singnoten kamen in lutherischen Landen fast ganz ab. Im reformirten Holland und Frankreich dagegen haben sich diese Noten-Liederbücher länger, zum Theil bis heute, erhalten, wohl zum Vortheil des Gemeindegesanges, obgleich auch dort noch heute der Spruch gilt: „Die Lutheraner wollen sich in den Himmel hinein singen, die Reformirten hinein beten."

Die bekanntesten Choralbücher des Jahrhunderts sind von

Daniel Vetter: Musicalische Kirch- und Hauß-Ergötzlichkeit. 69 Melodien. Leipzig 1709 — hat einfachen Tonsatz, durchgehends auch noch die alten rhythmischen Formen.

G. Fr. Kauffmann: Harmonische Seelenlust. Leipzig 1733 — ist ganz orgelmäßig mit Vor- und Zwischenspielen, mit Spielmanieren, Registrirung und beziffertem Baß versehen; 2-, 3- und 4stimmige Sätze über 75 Melodien, deren schlechter Choral (Cantus firmus) über dem Spielwerk nicht immer deutlich heraustritt; die melodische Rhythmik ist verschwunden.

Bronner in Hamburg, Graupner in Darmstadt, Witt in Gotha haben 1715—1728 Choralbücher herausgegeben von sehr verschiedenem Werthe, jedoch einander ähnlich in

Mißachtung der ursprünglichen Melodien, von denen nur hie und da eine, wohl durch örtliche Gunst gerettet, dem Ursprunge näher anklingt.

Joh. Balthasar König in Frankfurt a. M. gab 1738 heraus den harmonischen Liederschatz von 8000 Liedern und 1900 Melodien. Dies äußerlich reichhaltigste Buch zeichnet sich vor allen gleichzeitigen aus durch den ersten Versuch einer kritischen Darstellung des ursprünglichen Gesanges: doch war diese Kritik eine unhistorische, lediglich auf des Herausgebers Gutdünken gegründete, und beförderte nur die ernüchterte gleichtonige Form, welche damals anfing gültig zu werden. Auf ähnlichem Wege ging

Joh. Christoph Kuhnau, dessen „Vierstimmige alte und neue Choralgesänge" (Berlin 1786) Reinheit, Sangbarkeit und kirchliche Würde darstellen wollten an den „richtigen Melodien" d. h. welche als solche seinem Gefühle nach am einfachsten und zeitgemäßesten erschienen. Vollendet ist die moderne Art in

Joh. Adam Hiller's „Allgemeinem Choral-Melodienbuch" (Leipzig 1793), wo das noch vorhandene Alte, namentlich die in Lutherschen Liedern gültigen, obwohl abgeblaßten Kirchentöne grundsätzlich ausgelöscht werden, und mit ihnen auch die letzten Spuren alter Rhythmen verschwinden. (Ausführliches bei Winterf. E. K.-G. Th. 3.)

56. Die siegende Revolution gab der weltlichen Kunst eine neue Stellung, in welcher das Verhältniß von Welt und Kirche umgekehrt ist. Im Zeitalter Palestrina's und Eccard's ist die weltliche Kunst von der geistlichen überschattet, ihre demüthige schmückende Dienerin; von Bach bis Mozart geht das Drängen, die weltliche der geistlichen ebenbürtig zu machen; mit Mozart wird die Weltlichkeit das Herrschende, Uebermaltende und es ereignet sich, daß die ältere Schwester bei der jüngeren zu Lehen geht. — Von Anfang des 19. Jahrhunderts beginnt die Wendung des deutschen Geistes nach Innen, welche die Geschicht-

forschung von Grund aus umgestaltete. In den Tagen des schmachvollen Elends erwachte das Bedürfniß der Einkehr, Sammlung und Herstellung, welches die geistbeweglichsten Völker der abendländischen Kirchen zu wechselseitigem Austausch des geistig Errungenen aufs Neue verband. Die von der romantischen Dichterschule erregte Bewegung entzündete auch die Wissenschaft zu tieferer Erforschung der Quellen, und dieses kommt wiederum der christlichen Kunst zu Gute, welche sich im Gegensatze zu der herrschenden Weltrichtung neu zu bauen strebte. Mehr als ein Menschenalter ist seitdem vergangen, aber die Bewegung noch nicht geendet, daher wir, jener Zeit Kinder und in sie verflochten, über sie noch kein endgültiges Urtheil abgeben, sondern uns damit begnügen, ihre Zeichen zu deuten.

Offenbar ist, daß das Forschen und Sammeln, das Suchen und Probiren, das Nachleben, Anempfinden und Reproduciren heute im Vorzug steht gegen die schöpferische Erfindung neuer Schönheitswerke. — Vor 1830 sind die Choralbücher von Rink und Schicht berühmt geworden als Abbilder des Zeitbedürfnisses. Rink giebt in seinem Choralb. f. d. Großherz. Hessen (1815) sanfte Zärtlichkeit mit elegischer Rhetorik verschmolzen, formgerecht, glatt und klangvoll, so lange genügend, bis die wahre Stimme der Kirche wieder anhub zu klingen; Schicht, Adam Hiller's bedeutendster Freund und Schüler, bringt in seinem Allgemeinen Choralbuch (Leipzig 1820) 1000 Melodien, darunter 300 eigne zu späten Liedern sorgsam gearbeitete Tonsätze; nach der Regel des modernen Generalbasses, meist lehrhaft und trocken, zuweilen geistlich anklingend. Beide sind, wie ihre schwächeren minderbegabten Nachtreter, z. B. Böttner und Enkhausen, welche den hannoverschen Kirchengesang in die heutgültige Form gebracht haben, deutliche Spiegel des Rationalismus.

Nach 1830 beginnt die historische Kritik ihre Wirkung im Bereich der heiligen Tonkunst. Nachdem durch Mortimer, Langbecker, Billroth die ersten Anregungen zur Kenntniß

des 16. und 17. Jahrhunderts gegeben waren, erwies sich C. F. Becker thätig und rüstig in literarischen und künstlerischen Nachweisungen; die eigentliche Arbeit der Forschung übernahmen Tucher und Winterfeld. Die größeren historischen Werke des Letzteren eröffneten die reichen verborgenen Schätze beider abendländischen Kirchen; von seiner Forschung angeregt hat der wackere, liebevoll thätige Proske im Bereich der römisch-katholischen Kirche ebenfalls vieles Alte neubelebt. — Dieses Letzte, die Wiederherstellung und Belebung des unvergänglich Wahren, ist das Ziel der lebenskräftigen Geschichtforschung, welches die eben genannten Gelehrten mit treuem Fleiße angestrebt haben.

57. Seitdem die Ergebnisse dieser Forscher, vorzüglich aus Winterfeld's reichen Mittheilungen, bekannt geworden, haben sich vieler Orten Vereine gebildet, die schönen Lieder aus der Väter Zeit in ursprünglicher Gestalt wieder ins Leben zu führen. In den eigentlichen Gottesdienst der Gemeinde sie einzuführen konnte nur so weit gelingen, als etwa Raum war für den Festgesang eines geschulten Chores, und so empfingen sie auch die Gemeinden als Schmuck und Gewürz, nicht als nährende Speise. Als in der Mitte der Vierziger Jahre hie und da ein Versuch gemacht ward, die Grundmelodien selbst von den Gemeinde singen zu lassen, war der Erfolg zwiespältig: einige nahmen gern, lernten bald, erfreuten sich des erneuten Gesanges und hielten ihn fest; andere wiesen die Neuerung ab, entweder sogleich, oder nach mißlungenem Anfang desto entschiedener. War dieser Gegensatz zuerst ein örtlicher, indem die sangliebenden Franken und Schwaben leichter lernten als die schwerfälligeren Sachsen und Friesen: so fand sich nachher beiderseitig gelehrte Polemik hinzu, es ergab sich Parteiung für und wider die Erneuung des lutherischen Gesanges, und diese Erregung dauert bis in unsere Gegenwart.

Weder jene Versuche noch diese Polemik, auch nicht die vorausgehende gelehrte Forschung sind Ursache dieser Bewegung; vielmehr der innerliche Trieb, welcher in den Tagen der frem-

den Ueberwältigung das deutsche Volksthum zu Erneuung drang, ist der Ausgangspunkt geworden auch für die Wiederbelebung des evangelischen Kirchenthums: ihr waren Winterfeld's Arbeiten gewidmet, sie flossen aus dieser Quelle, und zielten dahin, zur Herstellung der Kirche Bausteine zu liefern. Zuerst in die Kirchengemeinde brachten Layriz und Zahn die alten Lieder. Der Name dafür, „rhythmischer Choral", ist seitdem Parteiwort geworden, und der Streit darüber, ob seine allgemeine Einführung in die Gemeinden wünschenswerth und thunlich sei, soweit gediehen, daß er der Entscheidung nahe steht.

58. Der bis 1840 allgemein gültige Gesang war der von Seb. Bach bis Schicht übliche, psalmodisch in gleichlangen Tönen erklingende, durch mannigfaltige Varianten der Einheit und Klarheit verlustig gewordene. Manche Gemeinden in Mittel- und Süddeutschland sangen auch in dieser Form vernehmlich; die norddeutschen großentheils langsam, schleppend und unschön. Mit den innerkirchlichen Bewegungen erwachte das Bedürfniß, auch äußerlich das Band der Gemeinsamkeit, welches die lutherische Kirche eben vorzüglich im Liedgesange besitzt, fester zu ziehen, und die allgemein gültige Form dafür zu finden. Diese war, da in den unzähligen Varianten jeder Anhalt fehlte, nur auf historischem Wege zu ermitteln; so ist die historische Schule auf wissenschaftlichem Wege dazu gelangt, den ursprünglichen sogenannt rhythmischen Choral als die ächte gültige und nothwendige Form hinzustellen.

Von verschiedenen Seiten her ist das historische Princip angefochten. Zunächst von den unbedingt Fortschrittigen, denen alles Historische nur als das Abgethane, Erstorbene, Gewesene erscheint, dessen Wiederbelebung wenig mehr sei als gelehrte Grille. „Müßte nicht (heißt es u. a. in einem Aufsatz von L. Kindscher, s. Nieder-Rheinische Musik-Zeitung 1861. Nr. 12. S. 90) die Würde und das wirklich Geistige des Chorals zu einem bloß weltlichen gemein Sinnlichen umschlagen, wenn man den unkirchlichen, schwer auszuführenden rhythmi-

schen Gesang dem Volke aufdrängte? — Die Zumuthung an die Kunst, zum rhythm. Ch. zurück zu kehren, kann diese schon aus dem **einfachen** Grunde nicht eingehen, weil ihr Princip ein geistiger Fortschritt ist — weil sie eine immerwährende Entwickelung nach dem Idealen bleiben soll — weil ihr, der groß und mündig gewordenen, die dreihundertjährigen altmodischen Kindergewänder nicht mehr passen wollen — — — Der Mißgriff der orthodoxen Partei liegt in dem verkehrt eingeschlagenen Wege, durch eine vormalige Form auch den vormaligen Geist wecken zu wollen; der Buchstabe tödtet ꝛc. der Geist schafft erst seine Form" u. s. w. — Um Fortschritts halber rechten wir hier nicht; es ist ein vieldeutig Wort, das Wenige verstehen. Ob der rh. Ch. ausführbar ist, mag sich aus dem Frühergesagten urtheilen lassen; die wirkliche Ausführung wird uns am Schlusse beschäftigen. Daß hier der Orthodoxen erwähnt wird, ist ein Zeichen, wie man sich der Frage zu bemächtigen sucht; die Thatsache selbst ist halbwahr, da auch manche gar nicht Orthodoxe an den ursprünglichen Formen rein künstlerisches Wohlgefallen finden. Richtig ist nur der letzte Einwurf: aus dem Choral die Kirche bauen gelingt nicht; von innen her muß das Bedürfniß kommen und so erst das Aeußere sich gestalten. Ob, wie und wo dieses der Fall, muß man sehen, hören und erleben. Hätten die Widersacher nur einmal den Lebensathem jenes sogenannt Veralteten gespürt, den vollen Klang jener Lieder aus einfältigem Munde tausendfältig erschallend! Wer es wirklich gehört hat, wird davon zeugen. Wer in jene Gestalten mit unbefangener Demuth, mit selbstthätiger Seele eindringt, erkennt in ihnen Gleichnisse wirkenden Lebens mit der ethischen Aufforderung, ihr Wesenhaftes in sich nachzubilden. Und wo ein Glied erkrankt ist, da sucht er gleich dem vernünftigen Arzte die erste Natur, den geschichtlichen Ursprung, herzustellen. Solche Herstellung kann niemals eine pure Copie oder sklavische Abschrift des Vergangenen sein, weil nichts Wirkliches zwei Mal lebt, sondern jedes

Lebendige von Neuem anhebt: aber es kann eine schwache kranke Gegenwart wohl aus der Anschauung gesunder Ahnen heilende Kräfte empfangen. Daß der heutige Zustand nicht gesund sei, wird auch von Widerstrebenden anerkannt, indem die Einheit, Sicherheit und Freudigkeit des Gesanges, welche der rechten evangelischen Kirche gebührt, vermißt wird. Daß die ältere evangelische Kirche besaß, was wir vermissen, ist geschichtlich beweisbar und bewiesen (§. 28).

59. Gefährlicher erscheint der Einspruch der nicht minder eifrigen ästhetischen Techniker, welche unter Vorgang Fr. Schneiders die Frage so stellen: „Ist unser heutiger Gesang denn so gar schlecht, ist er ohne Rhythmus? ist der vermeintlich classische oder rhythmische mit seinem weltlich tanzhaften Ton schöner, kirchlicher?“ — Der vernünftigen Frage gebührt ernstlich erwogene Antwort. Der heutige Gesang ist nicht überall gleich schlecht, in sangreichen Gegenden sogar wohlklingend, und keineswegs ohne Rhythmus. Daß er nicht allen Wohlklang eingebüßt hat, ist der unsterblichen Schönheit der Melodie zu danken, welche ihre Lebenskraft auch bei verändertem Rhythmus nicht einbüßt, wie das u. a. die sehr mannigfaltigen Choralfigurationen von Samuel Scheidt bis Seb. Bach beweisen, wo eben die Kunst, ja der Witz des Räthsels, ein liebliches Spiel treiben mit solcher Vieldeutigkeit derselben Tonreihe, so daß dieselbe Melodie duplirt oder triplirt (in 4/4 oder 3/4 Tact) immer melodisch und erkennbar bleibt. Aber solche Figurationen gehören der Kunst, nicht dem Gemeindegesang. Daß diesem, dem Gemeindeliede, selbst bei gutem Vortrage etwas fehlt, zumal wenn man die besseren Weisen kennt, haben selbst eifrig Aesthetische zugestanden; daß aller Gemeindegesang in der neueren Psalmodie subjectiv mannigfaltig ward und werden mußte, ist ein gemeiner Schaden der Kirche, dem abzuhelfen Pflicht ist. — Den Rhythmus angehend leugnen wir nicht, daß auch die heutige Weise ihn nicht entbehre, wie denn überhaupt ein Liedgesang ohne Rhythmus unmöglich ist. Aber der

heutige ist ein einförmiger Rhythmus geworden, durchaus in den rationalen Gegensatz der Zweitheilung*) versunken, während die ächten Weisen sich mannigfaltig, duplirt, triplirt und gemischt erweisen. Von diesen nun haben sich nur die ersten (duplirten) z. B. „Nun danket alle Gott", „Vom Himmel hoch" u. a. ziemlich unverändert erhalten, weil sie dem rationalen Rhythmus näher stehen. — Ob aber jene Mannigfalt schöner sei? Wir können nur nochmals erwiedern: Komm und siehe! Die Furcht mindestens vor dem Weltlich-Tanzhaften würde schwinden, wo man die großen feierlichen Vollklänge vernähme in dem richtigen Tempo, welches jedem Viertel ungefähr die Länge eines männlichen Pulsschlages giebt, bei wehmüthigen Weisen etwas länger, bei Freudenliedern wenig rascher abgemessen.

Um also jener Frage zu begegnen, ist es räthlich, den allerdings schiefen Ausdruck „rhythmischer Choral" von nun an ganz abzuthun und mindestens officiell nicht zu gebrauchen, weil es ein gelehrter Ausdruck ist, der die Sache nur conventionell bezeichnet, aber nicht wesenhaft. Sage man dem Volke das einfältig Richtige und Faßliche: Wir singen alte Lieder, ächte Weisen. Denen unter den Künstlern, die den Geist frei halten, daß er fähig sei, ächte Schönheit aller Zeit an ihrem Ort zu verstehen, wird auch dieses Verständniß nicht verschlossen bleiben, wenn die Parteifragen ausgeklungen haben.

60. Bescheidener treten als Gegner auf die Kritischen, indem sie fragen: „Welches ist die ächte ursprüngliche Form? wir haben die Forschung kaum begonnen, und sind lange nicht am Ende." Gewiß! um von allen Liedern die beglaubt älteste Gestalt hinzustellen, mags noch manche Arbeit kosten; zudem ist die Kritik eine Schraube ohne Ende, die selbst am Schluß

*) Verwandt mit dem rationalistisch aufgefaßten Gesetz der Polarität, welches aus der modernen Naturwissenschaft abgenommen, viele Köpfe beherrscht, als sei es das einzig denkbare Gesetz, um Geist und Welt zu begreifen.



der Arbeit nicht ruht. — Aber ist diese gelehrte Gründlichkeit der Hebel, um das Lebendige zu bewegen? Es steht mit den Sangweisen wie mit den Liedern. Wer lediglich der diplomatischen Treue nachstrebt, dient nicht dem Volk, sondern der Wissenschaft. Luther hat manche Lieder der alten Kirche nach Zeitbedarf verändert; sollte uns nicht zustehen, auch in seinen Liedern Einzelnes zu ändern z. B. in

Komm Gott Schöpfer Heiliger Geist
Besuch das Herz der Menschen dein,
Mit Gnaden sie füll wie du weißt
Das dein Geschöpff vorhin sein.*)

dessen letzte Zeile ja in vielen guten Gesangbüchern schon geändert ist in „Daß dein Geschöpf vor dir soll sein"; so auch ist in Gerhard's „O Haupt voll Blut" das „hochschimpfiret" mit Recht verworfen.

Schwer aber lastet nun die Frage, wer berechtigt sei die Aenderung festzustellen und mit welchem Maaße. Organisten, Cantoren und Pfarrern unbedingt freie Hand zu lassen würde gefährlich sein, die gewünschte Sicherheit und Einheit hindern und leicht zu Aergerniß führen. Da wir keinen unfehlbaren sichtbaren Oberherrn der Kirche haben, und kein äußerliches Gesetzbuch gleich dem Koran oder dem Tridentinum, — so bleibt uns nur übrig, unter Vorgang der geistlichen Oberbehörde am Leitfaden der Kirchenordnungen Sachverständige zu beauftragen, welche nach sorgfältiger Prüfung der bewährten Melodienbücher das Beglaubte auslesen und zum Gebrauche vorbereiten. Das Maaß der Herstellung aber ist je nach dem Zeitalter des Ursprunges verschieden anzulegen. Die ältesten Liedweisen aus dem 16. Jahrhundert sind durchgängig nach der

*) Diese Uebertragung des alten Hymnus Veni creator Spiritus | mentes tuorum visita | imple superna gratia | quae tu creasti pectora scheint so gemeint zu sein, daß creasti auf creatura sine gratia deute, also: „die vorhin nur Geschöpfe, Creaturen waren, sollen nun Gefäße der Gnade werden." — Doch schwierig und unsingbar!

Fassung, welche Osiander, Vulpius und M. Prätorius als gültige aufgezeichnet haben, in die Gemeinde zu führen. Hier ist dem örtlichen Gebrauch etwas Spielraum zu lassen, zumal wo schon in jenen dreien, mehr noch bei den frühesten Sängern der evangelischen Kirche, wechselnde Singarten vorkommen, deren Urgestalt entweder unfindbar oder, selbst wenn gefunden, durchaus wunderlich fremdartig erscheinen würde. Bei manchen weltlichen sowohl als altkirchlichen Melodien mag die Entscheidung für eine gültige Form zuweilen schwierig sein: der sicherste Weg ist, die früheste geistliche Aufzeichnung, welche kirchenüblich geworden, festzuhalten, was bei dem Reichthum der wieder eröffneten Schätze, die in den bisher genannten Büchern offen liegen, doch wohl erreichbar ist. — Von den späteren Melodien aus dem 17. Jahrhundert sind die Joh. Crügers nach Anleitung seiner praxis pietatis melica (erste Ausgabe 1655) unverändert aufzunehmen, alle übrigen aber entweder ganz zu vermeiden, oder etwa örtlich beliebte noch mit aufzunehmen, möglichst nach der spätesten Fassung, weil diese die Kirchenüblichkeit beweist.

Wir stehen noch in der Zeit des Werdens, des sehnsüchtigen Suchens, und haben uns daher zu bescheiden, schon jetzt die völlige Herstellung zu erringen; vielmehr müssen wir in evangelischer Weise die Zuversicht auf das, was wir nicht sehen, festhalten, und Hoffnung für das Mögliche schöpfen aus dem Anblick des Wirklichen, was die letzten 30 Jahre lebendig Fortschreitendes in der Kirche zu Tage gebracht haben.

Trauern wir also nicht unmäßig, wo das Werk etwa langsam, unscheinbar vorwärts geht, und neiden wir nicht die römische Kirche um ihre sinnlich scheinbare gewaltige Einheit. Auch dort ist, angeregt von der evangelischen Forschung, derselbe Trieb der Herstellung erwacht, dessen Erfüllung jedoch, weil sie vom Ursprünglichen weiter abgewichen ist,*) desto ferner

*) Die neuere katholische Liturgie ist ärmer als die unsere — alt- oder neu-lutherische — sowohl an pflichtigen als freien Bestandtheilen. Auf

liegt. Mit offenem Munde bezeugt dieß Th. Wollersheim, Priester in der paderborner Diöcese, der in seinem fleißig geschriebenen Büchlein „die Reform des gregorianischen Gesanges" (Paderborn 1861) bitterlich klagt über Verfall der Liturgie, Fälschung des Gesanges, Unwürdigkeit des Vortrages, Auflösung der katholischen Gleichmäßigkeit, weitverbreitete Unbekanntschaft mit dem ächten Cantus firmus, Unfindbarkeit der ältesten Quellen 2c. aber in gründlicher Weise und mit mehr bestimmten Positionen zur Besserung als der mehr verneinende und abstract phantasirende Franzose Felix Clement (§. 16. Anm. ** §. 28). — Die Frage der Herstellung ist auf katholischer Seite nicht minder eifrig erhoben als auf unserer, dort jedoch schwerer zum Austrag zu bringen, weil die freie Forschung unter dem Schleier des Bildes zu Sais gebannt liegt, welches Christus zertrümmert hat, indem er den Vorhang des Tempels zerriß.

61. Erkennen wir nun für ausgemacht, daß die heutige unsichere Sangweise ihre Heilung zu suchen habe in der Anschauung des Ursprünglichen: so fragt sich jetzt, wie die wirkliche Ausführung im besonderen Falle anzustellen sei. Mäßigung im Anfang, Beharrlichkeit im Fortgange sind selbstverständlich die ersten Erfordernisse. Der Eifer wohlmeinender Enthusiasten ist zu zügeln durch bewußte Willenskraft, gegründet auf Wissen und Können. Die Leitenden (oder der Leitende, Einer, der durch Auftrag oder Begabung berufen ist zu herrschen) müssen zuvor der Sache gewiß sein, zuvor erkannt, versucht, erlebt haben, ehe sie das Neu-Alte in die Gemeinde bringen; ja nicht in der Kirche experimentiren! das ist eitel, gefährlich und sündhaft. — Ist aber Glauben, Wissen und Wollen bei den Leitenden vorhanden, so beginne dann die Neuerung in der Schule etwa einer einfältigen ländlichen Ge-

---

jener Seite besteht als Pflichtiges nur die Messe in Psalmodie und einförmigen Responsorien; freie Sequenzen — Cantica und Motetten — werden immer seltner. Wir haben: Liturgie (Psalmodie), Gemeindelied, Chorlied, Motett, Oratorium.

meinde, die des stetigen Kirchenbesuches gewohnt und von witziger Neugier nicht berührt ist. Wöchentlich werden zwei, höchstens drei Lieder mit ihren Weisen geübt und ins Gedächtniß geprägt. Nach einem Vierteljahre solcher Uebungen mag dann der Schülerchor in die kleineren Gottesdienste — Taufe, Trauung, Bestattung, Katechismuspredigt — vorsingend eintreten. Eine kurze Ansprache an die Erwachsenen erläutere, daß man die alten Lieder einmal richtig singen wolle, und daß die Uebrigen mit eintreten mögen, sobald ihnen die Lieder durch Hören und Aufmerken ebenfalls sicher geworden. Wird das Werk mit bescheidener, doch sicherer Hand angefaßt, so kann man darauf rechnen, bei mäßiger Begabung der Gemeinde in einem halben Jahre die Theilnahme so weit gehoben zu sehen, daß die alten Lieder in wirklichen gemeinen Kirchendienst treten können.

Zu diesem zweiten Schritt, obwohl er leichter ist als der erste, bedarf es doch wiederum zarter Fürsicht, um zwischen zwangmäßiger Einrichtung und lässiger Bequemlichkeit das gesunde Mittel zu halten. Der Pastor wird der Gemeinde die Neuerung ans Herz legen, welche stattfinde, um den Gesang frisch durchschlagend, erbaulich aufschwingend zu gestalten. Um der ganzen Kirchfahrt das Einstimmen zu ermöglichen, haben sich zwei Mittel bisher am wirksamsten erwiesen: Vorübungen am Sonnabend und Gebrauch weniger Liedweisen am Sonntage. —

Die Sonnabend-Uebungen für Jung und Alt nehmen jedesmal eine halbe Stunde dahin: Cantor und Schule treten kräftig ein, lieber ohne als mit Orgelspiel; wird die Orgel gebraucht, so spiele sie einmal die ganze Melodie wortlos mit einfacher kirchlicher Harmonie, dann etwa leise begleitend, zuweilen bei schwierigen Stellen stärker, unisono zu den übrigen Versen. Findet sich zu solchen Uebungen nicht die ganze Kirchfahrt, — was bei ländlichen Filialen schwer möglich — so werden die Gegenwärtigen desto kräftiger singen, am Sonntag desto sicherer führen; die Theilnahme an den Uebungen wächst mit

dem Gelingen. — Wenige Liedweisen am Sonntag sind genügend, besser zwei als drei jedesmal. Der Pastor, der die schönen Gottesdienste kennt und liebt, wird dem Liede seine Ehre geben, auch wenn es nicht in den Rahmen seiner Predigt-Disposition grade hinein gegossen ist. Die Viel-Liederei entspringt aus dem verkehrten Wunsche, die Predigt logisch beantworten zu lassen durch den Mund der Gemeinde. Daß dieses ein falsches Begehren ist, wird einleuchten, wenn man des wahren Verhältnisses von Wort und Gesang eingedenk ist: im Wort ist zu verständiger Vielheit zerfället, was der Gesang in überverständige (mystische) Einheit schmilzt. In diesem Sinne haben ältere Liturgen wohl die Regel hingestellt, es solle Gesprochenes und Gesungenes ungefähr zu gleichen Theilen erklingen; Luther warnt vor langen Predigen, und Klopstock, der Meister des Wortes, stimmt bei, Gesang und Wort ebenbürtig zu stellen.

Ist der zweite Schritt gelungen, so kann im Verlauf eines ganzen Jahres der letzte geschehen, daß der ganze liturgische Ritus eingeführt werde: liturgische Psalmodie mit Responsorien, Gemeindelied nach dem Kirchenjahr fortschreitend. Von der liturgischen Psalmodie*) ausführlich zu reden würde hier nicht an der Stelle sein; auch sind letzthin gute Lehrbücher, auf die alten Agenden erbaut, herausgegeben, welche auch schwächer begabten Geistlichen den Vortrag erleichtern. Ob dieser mit leisem Orgelklang ertönen soll oder nicht, ist gestritten; gewiß ist der Orgelton für die meisten Fälle wünschenswerth. — Das Gemeindelied nach dem Kirchenjahr typisch festzustellen ist in den älteren Agenden und Liederbüchern schon herkömmlich, nach deren Anleitung den drei großen Festkreisen jedem ein Hauptlied und mehrere Nebenlieder gegeben, die Trinitatiszeit aber nach dem Gange der heiligen Geschichte in den Perikopen besungen wird.

---

*) Winterfeld, dessen trefflichem Büchlein „Herstellung des Gemeinde-Gesanges" (1848) wir auch hier so viel verdanken, scheint uns doch zu weit zu gehen, wenn er die Psalmodie ein Erstorbenes nennt, dem schwerlich neues Leben einzuhauchdn sei (S. 139).

An guten Liedweisen aus der Zeit von 1520—1640 mögen etwa für's erste Jahr (höchstens) 24, also in zwei Jahren etwa 50 erlernt*) und eingeführt werden. Diese Zahl ist für die meisten Falle genügend: sie reicht aus für 100—120 Lieder; und beide zusammen sind dem Gedächtnisse bald einzuprägen, um so sicherer, je mehr nur typische Lieder poetischen Gehaltes und nachdrücklicher Versbildung gebraucht werden. — Das Kirchengesangbuch der Eisenacher Conferenz — dessen allgemeine Einführung ja leider die wunderliche Vielsinnigkeit der Deutschen nicht zugelassen hat — enthält 150 Lieder mit 74 Melodien; da ist zu dem Bedürfniß der Reichthum gekommen, ein voll gerüttelt Maaß, des man sich freue, und es nicht überschreiten möge. —

Liederbücher wie das oben genannte, mit eingedruckten Tonweisen, sind der Herstellung des Gesanges nicht nur hülfreich, sondern unentbehrlich. Im 16. Jahrhundert, dem sangfreudigen, waren sie das Gewöhnliche, und diese Art dauerte bis tief in's 17.; erst im 18. kommen tonlose Liederbücher auf und wortlose Notenbücher, als Sanglust und Singfertigkeit im Schwinden war. Die Reformirten hielten die Noten länger — zum Theil bis heute — fest, und haben damit ungeachtet der schwächeren Tonbegabung doch einen stetigeren und äußerlich sicheren Psalmengesang bewahrt.

62. Außer dem eisenacher „Kirchengesangbuch in 150 Liedern" sind neuerdings mit den alten Weisen herausgegeben die Melodienbücher von Layriz, Zahn und Wiener; in Ostfriesland eines für die lutherischen Gemeinden und eines für die reformirten. Wünschenswerth oder eigentlich nothwendig ist, daß keine modernen Tactstriche, sondern nur Fermaten der Zeilenschlüsse verzeichnet werden, weil dann der fremde Rhyth-

*) Ob man, wie Layriz will, zur ersten Schulübung völlig unbekannte Melodien vorzieht, oder — wie uns besser scheint — bekannte in die alte Form zurück bewegt: das ist wohl eine rein örtliche Frage, die keine allgemeine Regel gestattet.

mus minder auffällig erscheint; so haben auch alle genannten gethan außer Layriz. Wirklich eingeführt sind die alten Weisen in Kirchengebrauch in Franken, in Erfurt (Reinthaler), in Ostfriesland. Die ostfriesischen Landgemeinden, bisher wenig sanglustig, haben mit der Aufnahme jener Weisen Fähigkeit und Lust am Gesange gewonnen, und sind eifrig in der Fortbildung; von Landgemeinden sind 16 schon seit 4 Jahren des guten Alten wieder so gewohnt, daß sie die heutige Weise ganz aufgegeben haben; unter den älteren Gemeindegliedern sind mehrere, die bei dieser Wiederbelebung des Alten voll Freuden ausriefen, das wäre das ächte Singen, wie sie es in der Kindheit gewohnt gewesen! In den Städten geht es langsamer, weil dort mehr Zerstreuung und Neugier, weniger stetige Kirchfahrt ist; Aurich hat seit einem Jahre angefangen, was die ländlichen Gemeinden seit 4 Jahren schon gethan.

Diese Thatsachen beweisen doch mindestens die von den Gegnern bezweifelte Möglichkeit der Wiederbelebung; und die erwachte Sangfreude vieler Gemeinden beweist die Wirkung der ächten Lieder.

Fassen wir aus dem reichen Stoff, der uns beschäftigt hat, das Kernhafte zusammen, so prägt sich der Erinnerung Folgendes ein: die schönen Gottesdienste der neuen Welt sind von Anfang her in Wort und Ton lebendig begangen; — die älteste Kirche ließ alles Volk theilhaben an beiden Gaben; — die mittelalterliche Kirche beschränkte alle Thätigkeit auf die auserwählte Priesterschaft; — die erneute Kirche gewährte dem Volke wieder, daß es die Gotteskindschaft redend und singend bezeuge, und wirkte eine vertiefte volksthümliche Kunst; — der schwere Krieg, den Deutschland um die Güter des neuen Lebens tragen mußte, hat den evangelischen Gesang gekränkt, aber nicht getödtet; — seine wahre gesunde Gestalt kann wieder belebt werden, weil die innere Bewegung der Herzen dem Ursprunge zugewendet ist, und die neue Zeit Elemente der alten in sich trägt; — die Wiederbelebung hat begonnen und zeigt Keime lebenskräftiger Fortbildung.

Jesus in Samarien.

Joh. IV, 1—43.

(Die Transsubstantiation des που.)

Nach Judäa besaß Galiläa das nächste Anrecht auf den Herrn. Ist es doch das secundäre Vaterland desselben. Samarien aber hat bis zum Tode Christi keinen Theil an seiner Sendung; denn οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ. — Nur um den besten Weg nach Galiläa zu gehen, ging Jesus durch Samarien und zwar über Sychar, und nur, weil er nicht anders konnte, machte er einen zweitägigen Halt.

Der Aufbruch aus Judäa motivirte sich laut V. 1 dadurch, daß Jesus wußte, den Pharisäern sei zur Kunde gekommen, wie sich das Volk zwischen ihm und Johannes d. T. entschieden habe. Οὖν läßt das ἔγνω als Folge vom letzten Stücke des vorigen Cap. erscheinen. Jener Ἰουδαῖος, welcher dort die Jünger des Johannes in Verlegenheit brachte, spionirte und machinirte im Interesse der Pharisäer. Bemerkte das Ἰουδαῖος den Lesern, daß derselbe zur jüdischen Hierarchie zählte, so erhellt nunmehr aus dem οἱ Φαρισαῖοι die Tendenz seiner Anwesenheit.

Das οὖν redet, als ob sich's von selbst verstände, daß Jesus von dem Conflicte der Johannes-Jünger mit dem Ἰουδαῖος gewußt. Dem Sohne Gottes entgeht Nichts, was irgendwie sein Amt berührt. Warum aber ward ihm das ὅτι ἤκουσαν οἱ Φαρισαῖοι Motiv zum Aufbruche? Es war ein Triumph des Johannes, antiquirt zu werden. War es doch ein Accept seiner μαρτυρία. Dieser Triumph sollte den Pharisäern zur Kunde gekommen sein, weil es Pharisäer gewesen, die sich in Bethanien eines τί βαπτίζεις erdreistet hatten. Der Herr wartet,

bis jener Orden, welcher sich der göttlichen Sendung des Johannes in den Weg stellen zu können vermeint, gründlichst beschämt ist. Länger aber in Aenon bleiben hieße die Mission des Johannes beeinträchtigen und ohne Noth Gewaltmaaßregeln der Pharisäer provociren oder ihnen doch Anlaß bieten, des Täufers zu spotten.

Es ist nicht spitzfindig, wenn wir das *ὁ Κύριος* für emphatisch ansehen. Allerdings würde zweimal *ὁ Ἰησοῦς* gar mißlautig sein; aber das letzte *ὁ Ἰησοῦς* konnte ja unbeschadet der Deutlichkeit wegfallen und solche sparsamere Schreibart wäre stylistisch ohne Frage besser, sobald *ὁ Κύριος* keine Emphase enthielte. Der Herr weicht seinem Knechte, anstatt ihm ein cede majori zu stellen.

Auch beim synoptischen Taufbefehl erscheint das *μαθητὰς ποιεῖν* als früher denn die Taufe. Das *μ. π. καὶ βαπτίζει* wird kein *ὕστερον πρότερον* sein, noch wird es besagen, daß Jesus, um Jünger werbend, etwas neben der Taufe Selbstständiges, ihr also Paralleles gethan habe, sondern die Jüngerschaft, von welcher hier verlautet, verhält sich zur Ertheilung der Taufe wie Prämisse zur Consequenz. Erst Jünger, dann Täufling. Wir hätten somit eine dreifache Abstufung des Jüngerthumes. Die höchste Stufe repräsentirten Philippus, Nathanael und die übrigen am Ende von Cap. I. Erwähnten, die mittlere Nicodemus, der niedrigste Grad wird weiter Nichts bedingen als Gestellung zur Taufpredigt und zum Taufacte; es ist ein Verband von so relativem Charakter, daß Johannes das *λαμβάνειν τὴν μαρτυρίαν τοῦ Ἰησοῦ* leugnen durfte.

Wenn der Herr nicht in eigener Person taufte, so wollte er dem Mißverständnisse ausweichen, als differire nicht nur das Wort, sondern auch das Wasser. Zu denken, daß er lediglich die Zeit habe sparen wollen, um sie dem Worte zu widmen, möchte höchstens einen secundären Grund getroffen haben.

Μαθηταὶ ist gleichen Begriffes mit dem vorigen *μαθητάς*; eine Verengerung auf eine speciellere Jüngerschaft scheint uns unnöthig.

V. 3 zieht so zu sagen eine Klammer um die Vorgänge in Samarien. Sie gehören nicht mit zur Sendung Jesu, sie bilden kein Moment im derweiligen Stadium seines Amtes; die Zeit ist nur ein Unterwegs des Herrn und sein Gnadenwerk in diesem Lande eine Parekbase. Das ἀπῆλθεν πάλιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν sondert die folgenden 38 Verse ab und heißt uns dieselben von der eigentlichen Amtsgeschichte isoliren; sie gehören allerdings zum Organismus des Buches; aber das Buch darf ja auch über den Organismus der Heils-Oekonomie hinausgreifen.

Die Gnade gegen das samaritische Weib und ihre Volksgenossen gleicht der Gnade gegen die Phönicierin. Wie groß auch die Differenz sein möge, welche zwischen Samaritern und Heiden in Bezug der Stellung zu Christo obwaltet, jene wie diese müssen warten, bis der Herr durch den Tod glorificirt und das Privilegium Israels annullirt ist. Zur Zeit sind die Grenzen Israels die Schranken von Jesu Mission. Wird doch den Aposteln ausdrücklich verboten, den Samaritern zu predigen. Luc. 9, 52 ff. handelt sichs nur um eine Rast, nicht aber um eine Wirksamkeit. Also was unser Cap. von V. 4—43 bringt, ist anomal und zwar abgedrungene Anomalie; die Initiative auf Seiten der Samariter.

In dem ἔδει verlautet bloß von einer geographischen Röthigung; es galt den besten Weg nach Galiläa zu wählen. Und da war denn jener durch Samarien ganz entschieden der beste.

Das οὖν faßt die Berührung Sychars als Consequenz. Wo es sich um den besten Weg fragt, da hat man über Sychar zu gehen. Vielen Exegeten zufolge wäre Συχάρ Spottname für Sichem, entweder von שכר, Gesöff (etwa nach Jes. 28), oder von שקר, Lug und Trug (wie denn auch dem Herrn der Gottesdienst Samariens V. 23. 24 unsers Cap. als Ψεῦδος erscheint). Aber diese Hypothese scheitert an einem Dilemma. Der Evangelist müßte den Beinamen für den eigentlichen gehalten haben, was doch wohl kaum zu gedenken steht; oder er

hätte, wenn der Schimpfname zur Folie des Benehmens dienen sollte, seinen Lesern profundes Hebräisch aberwartet, während er anderswo denselben sogar das *Μεσσίας* (Cap. I, 42) und das *Ῥαββί* (I, 38) übersetzen zu müssen glaubt. Demnach entscheiden wir uns für die Dualität von Sichem und Sychar und daß *Συχὰρ* das nomen proprium des Ortes gewesen sei. *Συχὰρ* wird von סכר, kaufen, abgeleitet werden wollen, wahrscheinlich, weil man das Terrain für die in Genes. 33, 19 und Josua 24, 32 erwähnte Kaufländerei des Patriarchen Jacob ansah.

Für solche Ableitung sprechen denn auch die folgenden Worte unseres Verses. Daß der Evangelist mit seinem *πλησίον τοῦ χωρίου οὗ ἔδωκεν Ἰακὼβ Ἰωσήφ* das Legat von Genes. 48, 22 meine, ist außer Zweifel; der Verdacht dagegen, als nehme er das *Σίκιμα ἐξαίρετον*, den Uebersetzungsfehler der LXX*), zur Prämisse, außer allem Rechte. Nun aber bezeichnet die Stelle der Genesis den an Joseph geschenkten Acker ausdrücklich als Eroberung. Was also lag näher, als daß man das anstoßende Gebiet vom Kaufe benannte? Der Evangelist scheint indessen dem Boden Sychars keine Heiligkeit beizulegen. Ob er die Tradition, die denselben zum Kaufgute Jacobs rechnet, verwirft?

Eine Stadt beginnt bei ihrem Weichbilde. Darum *εἰς*, obwohl der Herr im Freien bleibt. Die Jünger hineinzubegleiten hatte Jesus nicht nöthig, da es nur auf Lebensmittel ankam; er konnte sich unterdessen ausruhen.

Als Ruheplatz wählt er einen Brunnen. *πηγὴ τοῦ Ἰακώβ* giebt das nomen proprium desselben an. Die Quelle, durch welche der Brunnen sein Wasser hatte, war laut des *τὸ φρέαρ ἐστὶν βαθύ* in V. 11 nur schwach. Was den Herrn für diesen Platz entschied, ist nicht die Heiligkeit, noch auch die Kühle (V. 35 verlangt ja Winter), sondern es ist der bequeme Sitz, welchen die Einfassung des Brunnens darbot; auch mochte die Erde durch kürzlichen Regen feucht und schlammig sein.

---

*) שְׁכֶם אַחַד, partem unam.

Das ἐκεῖ meint den mit χωρίον οὗ . . bezeichneten Theil. Also Beides, Wasser und Land, sind unter der Sanctität alttestamentlicher Geschichte; was Jesus hier thut, verbleibt innerhalb der von der Genesis gesteckten Grenzen.

Einzig aus Ermüdung setzt der Herr sich nieder. Οὕτως betont die Müdigkeit, um den Gedanken an weitere Tendenzen zurückzudrängen; es verdoppelt das κεκοπιακὼς ἐκ τῆς ὁδοιπορίας, wie οὗτος die voraufgegangenen Prädicate pflegt. — Wir werden uns diese Müdigkeit ziemlich relativ zu denken haben.

In ὥρα ἦν ὡς ἕκτη verlautet, warum sich Jesus müde fühlte. Rechnet ἕκτη vom Aufbruch oder von Morgens 6 Uhr? Jedenfalls ist es zu viel gefunden, wenn man darin gesagt findet, das Weib habe zu ungewöhnlicher Zeit Wasser geholt.

Ἐκ τῆς Σαμαρείας nennt nur das Volk. Der specielle Wohnort ist irrelevant. Ganz Samarien galt für unrein.

Von solcher Unreinigkeit sind Erde und Wasser, Wege und Wohnungen ausgenommen, auch Mühlen; der Jude darf in einer samaritischen Herberge rasten und verschiedene Lebensmittel von Samaritern kaufen. Aber, daß die Schöpfzeuge der Samariter verpönt gewesen, sagt uns V. 11.

Also mußte der Jude ein Schöpfzeug mit sich führen. Und das hatten die Jünger denn auch gethan, aber sie haben vergessen, dasselbe Jesu zurückzulassen und das Wasser steht zu tief, um ohne ein solches ihm einen Trunk zu gestatten. Der Herr beansprucht das ἄντλημα des Weibes, weil er durstig ist, nicht aber, weil er mit ihr ins Wort kommen will.

Gehörte das οὐ γὰρ συγχρῶνται Ἰουδαῖοι Σαμαρείταις zum Worte der Frau, so würde es ihrer Entgegnung den Charakter des Schnippischen geben. Allerdings will das spätere Κύριε Etwas vergüten; aber war nicht auch schon das πῶς κ. τ. λ. eine Rede, die dem Weibe leid sein mußte? Wahrscheinlicher ist dies οὐ γὰρ κ. τ. λ. Note des Evangelisten. Συγχρῶνται wird enger sein, als man es zu fassen pflegte. Es bedeutet nicht sowohl gegenseitige Dienstleistungen oder sociale

Gemeinschaft, sondern daß beide Theile ein und dasselbe Gefäß benutzen. Wem auch das *οὐ — Σαμαρείταις* eigne, so wie so fixirt es den voraufgegangenen Ausruf auf Erstaunen über den Widerspruch zwischen Jesu Bitte und den Satzungen jüdischer Orthodoxie. Ein Jude, der aus einem samaritischen Gefäße trinken will, ist dem Weibe ein Erlebniß, in welches sie sich gar nicht finden kann. Nur als etwas Unerhörtes bestaunt sie Jesu Ignoriren des jüdischen Brauches; sie sagt nicht, daß es ihr gefalle oder mißfalle, sondern lediglich, daß es ihr auffallen müsse. Dasjenige, was für ihre Seite der Hauptpunkt war, die Frage, ob sie solchem Juden gegenüber eine Ausnahme zu machen habe, oder ob sie verbunden sei, auch hier das samaritische Correlat des jüdischen Bannes einzuhalten, ist ein Moment, zu welchem sie gar nicht herangelangt. Wie ächtest frauenhaft dies Hängenbleiben am allerersten Eindrucke, dieser Stillstand bei einem Nebenpunkte, dies Unlogische!

Die Nationalität Jesu entdeckte sich dem Weibe durch Sprache und Kleidung.

In seiner Antwort bezeugt der Herr seine specifische Differenz von allen andern Juden. Die Samariterin wußte lediglich, daß Jesus ein Jude sei. Judenthum und aus einem samaritischen Gefäße trinken wollen scheint ihr unverträglicher, als daß sie einen Ausruf des Erstaunens unterlassen könnte. Wenn ihr nun gesagt wird, sie wisse noch nicht, wen sie vor sich habe, so verlautet darin ein *μὴ θαυμάσῃς ὅτι εἶπόν σοι δός μοι πιεῖν.*

Aber die Rede Jesu ist nicht bloß negativen Zweckes, sondern auch positiven. Sie will nicht bloß verbieten, sondern auch bieten und gebieten. Dies zweite Moment ist das dominirende. Der Sache nach enthält *ᾔτησας* ein Geheiß und *ἔδωκεν* eine Verheißung, obwohl wir petiisses und dedisset übersetzen müssen.

Als *καρδιογνώστης* kennt der Herr das Innere der Frau. Sein *σὺ* hat zur Antithese nicht ihn selber, sondern Leute, welche

anders geartet sind, als diese Samariterin. Wir dürften das σὺ von Cap. II, 21 vergleichen.

δωρεὰν und ἔδωκεν correspondirt dem δός im ersten Worte Jesu.

Man hat als Eigenthümlichkeit unserer Perikope hervorgehoben, daß sie den Sohn in den Vordergrund stellt, während anderswo der Vater voransteht. Es kommt das aus der Beschränktheit des samaritischen Volkes auf die Thora. Die den Samaritern fehlende Hälfte des göttlichen Wortes gilt ja vorzugsweise dem Sohne.

Auch sind ja alle Zeugnisse Jesu über sich selbst indirecte Offenbarungen über den Vater. Das δωρεὰν τοῦ Θεοῦ an der Spitze will ihnen denn auch einen solchen Gehalt bedingt haben. Was der Sohn thut und giebt, ist des Vaters Werk und Gnade. Der Sohn waltet nur als μεσίτης.

Es bleibt die Frage, ob δωρεὰν τοῦ Θεοῦ mit ὕδωρ ζῶν identisch sei oder ob es den Inbegriff der in Christo Jesu erschienenen χάρις σωτήριος meine. Ὕδωρ ζῶν bestimmt der Context auf das dem Weibe gewordene Evangelium, es will ja ihrem δός μοι τοῦτο τὸ ὕδωρ entsprochen werden.

Die Bezeichnung des Evangelii mit ὕδωρ ζῶν bot sich durch das Local und den Anfang des Gespräches an.

Quellwasser heißt ὕδωρ ζῶν, weil das Leben sich durch Selbstbewegung äußert. Mit der Bewegung des Quellwassers aber coincidirt die Zunahme der Quantität.

Willkührlich ist es, wenn ζῶν für das Gegenbild zugleich ein ζωοποιοῦν befassen soll. Daß das ὕδωρ ζῶν des Herrn den Menschen belebe, verlautet erst in dem εἰς ζωὴν αἰώνιον des 14. Verses.

Jesu Wort macht entschiedenen Eindruck auf das Weib. Dafür zeugt das Κύριε. Allerdings versteht die Sameriterin gar falsch. Sie wähnt, es sei von physischem Wasser die Rede und wähnt es auch noch V. 15; denn μηδὲ ἔρχωμαι ἐνθάδε ἀντλεῖν. Aber so groß ihr Mißverständniß immer ist, sie glaubt an die Wahrhaftigkeit der Rede.

Sie wird sich das Wasser, um das es sich handelt, als ein Wasser von ganz besonderen Eigenschaften denken. Für ordinäres Quellwasser sprach Jesus viel zu feierlich. Allein woher solch ὕδωρ ζῶν? Dadurch, daß der Herr kein ἄντλημα hat und aus dem Jacobsbrunnen nur vermittelst eines Schöpfzeuges Wasser zu bekommen ist, sieht sich die Samariterin zu einem πόθεν berechtigt. Sie fragt nicht mit πῶς, sondern mit πόθεν, also nicht nach der Möglichkeit, sondern nach dem Local. So viel gilt ihr für gewiß, das ὕδωρ sei nicht aus der πηγὴ τοῦ Ἰακώβ.

Verneint nun die erste Frage, daß der Quell von Jesu lebendigem Wasser der Jacobsbrunnen sei, so verneint die andere auf dem Grunde jener Negation dann weiter, daß Jesus über Jacob stehe. Denn wer seine Frage mit μὴ beginnt, rechnet auf Nein. Diese Negation der Samariterin aber hat keineswegs die Absicht, dem Herrn zu widersprechen und ihn ad absurdum zu führen, sondern das Weib will nur äußern, es wisse nicht zu errathen, wie das lebendige Wasser Jesu einen Vorzug vor jenem des Patriarchen haben könne. Sie vindicirt dem Wasser Jacobs die größere Heiligkeit; sie erwartet also, daß der Vorzug, welcher dem Wasser Jesu eigne, in einem andern Punkte liegen werde. Richtig hat sie herausgehört, der Herr habe ein besseres Wasser darzubieten und willig glaubt sie solchem Worte. Wenn auch minder heilig, könnte es nicht gleichwohl besser sein, heilsamer?

Was Jesus V. 14 erwidert, bezeugt den unendlichen Vorzug seines Wassers. Die Gabe Jacobs löscht den Durst nur momentan und zum zeitlichen Leben, auch quillt das Wasser nur nach, so lange es im Brunnen ist; die Gabe des Herrn dagegen vertreibt den Durst auf immer und bildet aus dem Menschen selber eine Quellstätte und wirket ein Leben ohne Ende. *Εἰς ζωὴν αἰώνιον* wird nicht sagen wollen, wie weit das Wasser reiche, sondern wozu es gereiche. Die Verkennung dieses Sinnes nöthigte die Exegeten dem ζῶν ein ζωοποιοῦν

zu octroyiren, denn sie fühlten, daß irgendwo verlauten müsse das ὕδωρ des Evangelii sei nicht nur belebt, sondern auch belebend.

Auch jetzt noch denkt die Samariterin an physisches Wasser. Sie denkt sich ein gar seltsames Mirakel; aber so wenig die Seltsamkeit dessen, was sie herausgehört hat, ihr einen Zweifel an der Richtigkeit ihres Verständnisses einflößt, ebensowenig auch einen Zweifel an der Wahrhaftigkeit Jesu. Sie glaubt getrost, sie wiederholt das Κύριε, sie bittet in aller Demuth und Zuversicht.

Wenn Bruno Bauer und Consorten die Samariterin blödsinnig schelten, so ist dawider nur einzuwenden, daß ein Weib aus Samarien, die sich selber Wasser holt, kein Preußischer Professor außer Diensten ist. Solcher Kritik macht es der arme Evangelist niemals recht; aber sie beweis't auch nur, daß sie ein stubenhockerisch Wesen führe. Von 19 Tagelöhnerfrauen des 19. Säculums und dicht bei Bonn hätten über 9 den Irrthum der Samariterin getheilt. Ob aber eine einzige die Bitte derselben, ist allerdings die Frage.

So kommt das Weib denn wirklich zu jener Bitte, welcher das lebendige Wasser in Aussicht gestellt ist. Aber sie bittet aus einem Irrthume heraus; denn „μηδὲ ἔρχωμαι ἐνθάδε ἀντλεῖν." Daß sie Jesum gar falsch verstanden habe, sagt ihr das καλῶς und ἀληθές in V. 17; es lobt die Richtigkeit des Geständnisses im Gegensatze zur Unrichtigkeit des Verständnisses.

Um die Samariterin zum Bewußtsein ihrer Sünde und also ihrer Unwürdigkeit zu bringen, heißt Jesu sie ihren Mann holen. Als καρδιογνώστης wußte er voraus, wie sie sein φώνησον κ. τ. λ. aufnehmen werde. Hundert andern Weibern wäre bei solchem Worte der Argwohn gekommen, es sei ein Wort schlauer List, um sich aus der Verlegenheit zu ziehen; auch sie würden ein οὐκ ἔχω ἄνδρα erwidert haben; aber im Hintergrunde dieses οὐκ ἔχω ἄνδρα hätte es geheißen: Halt, laß sehen, wie Du Deine Rede erfüllest. Sie hätten alsdann zwar

ἀληθὲς gesprochen; aber nicht καλῶς; denn jenes, das ἀληθές, lobt lediglich, daß sie nicht ναί, Κύριε sagte und ihren Zuhälter für ihren Mann ausgab; das καλῶς dagegen gilt der Innenseite, dem Hintergrunde der Rede; die Erwiderung der Samariterin ist bußartig, wenigstens schamhaft.

So wäre denn das φώνησον τὸν ἄνδρα σου ein Aequivalent für den Aufruf zur Buße, der anderswo die Predigt von der Gnade einleitet. Auch der Samariterin durfte sich das Evangelium nicht ohne Bußruf bieten. Ihre wilde Ehe ist der Cardinalpunkt ihrer Sünde gewesen, und sie wußte aus der Thora: „Du sollst nicht ehebrechen."

Will nun die Rede des Weibes nicht belehren, sondern bekennen, so kann auch die Entgegnung Jesu nicht beweisen wollen, daß er keiner Belehrung bedürfe. Er will die Gewissensregung vertiefen.

Auch Calov heirathete fünfmal. Melius nubere quam uri. Aber die fünfmalige Ehe potenzirt die Sündlichkeit des jetzigen Concubinates. Und noch dazu war der Zuhälter verheirathet; denn es heißt nicht ἀνήρ σου, sondern σου ἀνήρ, welche Stellung des Pronomens falsch wäre, wenn das σου nicht Antithese; die Antithese ist diejenige von σου und ἄλλης.

Suchte das θεωρῶ ὅτι προφήτης εἶ σὺ wirklich, was es mehreren Auslegern zu suchen scheint, abzulenken und Jesum auf ein anderes Thema zu bringen, so hätte das Weib den Herrn ja dupirt. Auch ist es keine captatio benevolentiae, sondern es ist eine Folgerung, zu welcher die Samariterin kommen sollte und mußte. Das vorige εἰ ᾔδεις τίς ἐστιν ὁ λέγων σοι beginnt erledigt zu werden. Von dem ersten unbestimmten und unklaren Eindrucke, welchen die erste Erwiderung des Herrn ihr abgewann, von dem Glauben, daß Jesus nicht ein wunderlicher Jude, sondern ein Wunderjude sei, welcher Eindruck sich in dem δός μοι τοῦτο τὸ ὕδωρ von V. 15 bethätigte, schreitet das Weib nunmehr bis zu jenem klareren fort, daß Jesus ein Prophet sei. Kraft solches Fortschrittes kommt sie

denn auch zu besserem Verständnisse des ὕδωρ ζῶν. Sie merkt bereits, es handle sich um etwas Geistliches, um eine διδαχή, um Wasser, welches den Durst des Herzens lösche. Und ihr Herz dürstet nach Sühne und Gnade.

Das σύ am Ende der Rede darf nicht ignorirt werden. Sein Platz betont es gar energisch und läßt es als Antithese erscheinen. Aber wovon denn Antithese? Wir haben die Wahl zwischen den alttestl. Propheten und ἐγώ; letzteres möchten wir vorziehen. Eine Beichte in einem einzigen und noch dazu nur indirecten Worte. Der Name, welchen das Weib sich innerst giebt, ist ein solcher, daß er nicht über die Lippe will. — Und verstanden zu werden, war sie überzeugt; hatte der Herr doch so eben bewiesen, daß er Andeutungen zu deuten vermöge.

Als Antithese der attestamentlichen Propheten wäre σύ beschränkender Tendenz; es sträubte sich vor dem Gedanken, die Samariter seien im Unrecht mit ihrer Verwerfung des prophetischen Wortes. Aber wie stimmte diese Fixirtheit auf samaritischem Irrthume zu der sonstigen Leichtigkeit, mit welcher das Weib sich von den Postulaten ihrer Nationalität losmacht?

Auch entscheidet für die Wahl des ἐγώ die voraufgegangene Rede des Herrn. Sie diente ja um das Sünderbewußtsein der Samariterin zu steigern. Wir erwarten in Folge dessen irgend etwas, worin sich ein Proceß der Buße äußere.

Ganz richtig ist es, wenn Luthardt, die Auffassung von Besser adoptirend, den 20. Vers aus dem Bedürfniß der Sühne und Gnade entstanden sein läßt. Aber die Frage ist nicht die, ob das ὅτι ἐν Ἱεροσολύμοις ἐστὶν ὁ τόπος ὅπου προσκυνεῖν δεῖ die Wahrheit spreche oder ob diese Behauptung irre; denn die Samariterin sagt ὑμεῖς und rechnet also Jesum mit hinzu. Sie kann doch unmöglich fragen wollen, ob er die Wahrheit behaupte oder nicht. Höchstens könnte sie um Gründe bitten. Was sie zu vernehmen begehrt, ist lediglich, ob sie deswegen, weil Jerusalem Jesu für die wesentliche Cultusstätte gelte, nothwendig nach Jerusalem müsse, oder ob sie dennoch

anbeten dürfe, wo ihre Väter angebetet. Mit πατέρες meint sie Patriarchen. Es ist frauenhaft, wenn sie statt den Schluß zu ziehen, daß sie nach Jerusalem zu wallfahrten habe, diesen Schluß verschweigt und suspendirt. Sie harrt der Entscheidung des Herrn.

Christi Bescheid erwidert nicht, daß das ὅτι ἐν Ἱερ. κ. τ. λ. nur den übrigen Juden eigne und also das ὑμεῖς des Weibes nicht zutreffe, sondern er sagt ihr, daß eine neue Zeit im Anbruch stehe, wo jenes δεῖ nicht länger gelten werde, womit er indirect bezeugt, bis jetzt habe wirklich solche Prävalenz Jerusalems obgewaltet.

Aber nicht allein der Ort, sondern auch das Wort fehlt den Samaritern. Was sie haben vom Worte Gottes, nämlich die Thora, haben sie als hätten sie's nicht, denn die Propheten verwerfend, entbehren sie der authentischen Interpretation des Gesetzes. Gott ist ihnen ein unbekanntes Etwas, ein αἴνιγμα, ein Geheimniß. Nothwendig steht beidemal ὅ statt ὅν. Stände das Masculinum, so geschähe den Samaritern wie den Juden Unrecht. Die Samariter haben ja von der Existenz des wahren Gottes gewußt und die Juden nicht bloß von dieser. Das Neutrum deutet an, daß nicht von der Person Gottes die Rede sein wolle, sondern von seinen Qualitäten. Weil nun die Samariter ignoriren, was Gott seit Mose von sich zu erkennen gab, so hat ihre Anbetung weder Halt noch Fug.

Bis zur Stunde sind die Juden die ἀληθινοὶ προσκυνηταί gewesen. Daß sie es gewesen sind, ist Gnadenwahl und diese eine solche, welche allen Völkern gnadet. Gott betrauete Israel mit dem Privileg der ἀληθινὸς προσκύνησις, weil es Israel mit der Mission betraute, der Anfangspunkt der σωτηρία zu sein. Nur Anfangspunkt, nicht aber irgendwie Coefficient.

Und was die Juden voraushatten, ist bereits zur Stunde überboten und abgelös't. Das Privileg der Juden war lediglich ein Zwischenglied in der Heils-Oekonomie. Von nun an gilt eine andere Anbetung.

Es ist nicht bloß das Wort vom neuen Gottesdienste, für welches das *πίστευέ μοι γύναι* Glauben heischte, sondern auch jenes vom Cultus der Juden und Samariens. Solcherlei Einführungsformeln verpönen jedwedes Abdingen und Deuteln; sie bezeichnen die folgenden Aussagen als Versuchungen zum Zweifel und Widerspruche. Wie hart mußte der Samariterin die Rede nicht lauten, wenn Jesus sprach: *ὑμεῖς προςκυνεῖτε, ὃ οὐκ οἴδατε!*

Nachdem der 22. Vers das beiderseitige Alte, an dessen Stelle das Neue treten werde, hinreichend charakterisirt hat, greift der 23. auf den 21. zurück, fügt mit dem *καὶ νῦν ἐστιν* dem *ἔρχεται* eine Adverbialität hinzu und übersetzt das *ὅτε οὔτε ἐν τῷ ὄρει τούτῳ οὔτε ἐν Ἱεροσολύμοις* ins Positive. Die Wiederholung des *ἔρχεται ὥρα* will bemerklich machen, daß beide Verse identisch sind.

Wir haben das *καὶ νῦν ἐστιν* ein Adverbium des *ἔρχεται* genannt. Wäre es eine rhetorische Selbstcorrectur, so stritte es mit den sonstigen Aussagen Jesu, als welche bezeugen, daß der Geist erst durch den Tod des Sohnes komme. Vgl. vor Allem Cap. XVI, 7. Aber implicite ist der Geist bereits vergnadet, und Pfingstwunder gilt nur für einen Fortgang des Weihnachtswunders; die Aera des Geistes coincidirt mit der Aera des Sohnes.

Man vergleiche das *καὶ νῦν ἐστιν* von Cap. V, 25.

Bei *τῷ πατρί* werden wir am Besten *μου* ergänzen. Wie fände sonst das *καί* des *καὶ γὰρ ὁ πατὴρ τοιούτους ζητεῖ τοὺς προςκυνοῦντας αὐτόν* sein Recht? Das *καί* gehört zum nächstfolgenden Worte (Kühner §. 629. A. 3). Also für diesen Fall zu *ὁ πατήρ*. Da ist nun doch kein anderer Gegensatz gedenkbar als *ὁ υἱός*. Das Suchen des Vaters bezeugt sich in der alttestamentlichen Weissagung vom Ergusse des heiligen Geistes. Eine Hauptstelle ist Sach. XII, 10.

Daß solche Beziehung des *ὁ πατήρ* über die Beziehung des *τῷ πατρί* entscheide, dünkt uns außer Frage. Beides

also redet von der Qualität Jesu. Hatte die erste Antwort des Herrn ein *εἰ ᾔδεις, τίς ἐστιν* erwidert, so ist nunmehr eine adäquate Auskunft über das *τίς ἐστιν* erfolgt. Es wird dem Weibe nicht zugemuthet, die ganze Tiefe dieser Auskunft zu ermessen; aber es kann und soll entnehmen, Jesus sei etwas Einziges und höher als jeder andere Prophet.

Πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ correspondirt dem *οὔτε ἐν τῷ ὄρει τούτῳ οὔτε ἐν Ἱεροσολύμοις* und zwar chiastisch. Die Anbetung der Samariter ist unwahr, weil Renitenz gegen eine Botschaft Gottes und auf einem Trugschlusse beruhend. Denn das Wort Gottes bedingte den Tempel Jerusalems, und wer da folgert, auch Garizim genüge, weil Patriarchen alldort gebetet, folgert fehl. Morijah und Garizim verhalten sich wie Wahrheit und Wahn, wie Fug und Trug, wie Gehorsam und Eigenmacht.

Aber die Wahrheit Morijah's ist es nur in relativer, temporärer, vehicularer Weise. Und die Stunde, wo sie ihre Geltung verliert, ist bereits gekommen.

Mit *πνεῦμα* steht Positivem Positives gegenüber. Bedingte Gott für die Vergangenheit den Tempel Jerusalems, so bedingte er für die Zukunft den Geist, und coincidirte bisher die Frage, ob die Anbetung *ἐν ἀληθείᾳ* sei, mit jener, ob in oder außer dem Heiligthume auf Morijah, so nunmehr mit der eben so entschieden vom alten Testamente geforderten, ob *ἐν πνεύματι* oder außerhalb. *καὶ γὰρ ὁ πατὴρ ζητεῖ* bezeugt, daß schon das alte Testament auf *πνεῦμα* laute, und die Forderung Jerusalems ihm nur ein heilsökonomisches Mittelglied sein wolle. Also nicht Morijah, sondern *πνεῦμα* muß an die Stelle Garizims kommen, ein überörtliches Wo, dessen Bereich sich allenthalben aufthut, ein *που*, das man mit sich führen kann und muß. *Τοιούτους ζητεῖ τοὺς προςκυνοῦντας αὐτὸν* ist aufzulösen: *ζητεῖ ἵνα τοιοῦτοι ὦσιν οἱ πρ.*

Gilt aber, wie wir behaupten, das *ζητεῖ* dem alten Testamente, so reicht auch das *δεῖ* des nächsten Verses in die alt-

testamentliche Offenbarung hinein und steht also mit jenem von V. 20 auf gleichem Boden.

Aber keineswegs auf gleicher Linie. Beide sind Wahrheiten und eins. Das δεῖ, welches den Tempel Jerusalems forderte, will das δεῖ, das Geist verlangt, anbahnen und abschatten.

Geist heischend, heischet Gott Consubstantialität... Die Transsubstantiation des Wo, um die es sich handelt, ist eine Consubstantiation mit Gott.

Man erwartet als Antwort des Weibes eine Frage nach dem Geiste. Statt dessen fragt es ein indirectes Σὺ τίς εἶ? Denn wenn etliche Ausleger die Samariterin entgegnen lassen, sie werde das Alles schon erfahren, wenn der Messias erscheine; was hätte sie anders geantwortet, als daß der Herr endigen solle? Eine solche Unstätigkeit hätte Jesus wahrlich keines ἐγώ εἰμὶ gewürdigt. Aber auch diejenigen Exegeten irren, welche in der Rede der Samariterin ein Σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προςδοκῶμεν fanden. Denn daß sie wähnt, der Messias sei ein anderer, bekundet das ἐκεῖνος. Nun aber ist ihr unbegreiflich, wie Jesus, da er doch der Messias nicht sei, Worte habe, welche weit über das Maaß eines Propheten hinaus und an dasjenige des Messias hinanreichen. Ihre diesmalige Erwiderung ist folglich ein Fortschritt, aber kein Fortschritt bis ans Ende. Dem richtigen Obersatze, daß die vernommene Rede höher sei als irgend welche Botschaft eines gewöhnlichen Propheten, glaubt sie den Untersatz geben zu müssen, der Messias sei dennoch ein anderer. In Folge dieses falschen Untersatzes muß denn das Weib nothwendig bei einem erstaunten Σὺ τίς εἶ stehen bleiben. Das υἱὸς τοῦ Θεοῦ, das in der Rede Christi lag, ist der Samariterin ein αἴνιγμα: denn nur dem Israeliten coincidirt ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ und Messias. Was ihr verwehre, Jesum für den Messias zu halten, sagt sie nicht.

Die Samariter nannten den erwarteten Heiland הַשָּׁהֵב oder הַתָּהֵב d. i. restitutor, reductor. Wenn die Samariterin den jüdischen Namen wählt, so thut sie es, weil sie so eben

gehört hat, daß die Israeliten in den Cardinalpunkten Recht hätten. Durch die Auslassung des Artikels erscheint *Μεσσίας* als Kategorie; der Kategorie des Messias steht die Kategorie Jesus gegenüber.

Sollen wir das *ὁ λεγόμενος Χριστός* für Parenthese des Evangelisten halten? Derselbe hat bereits Cap. I, 42 bemerkt, *Μεσσίας* heiße *Χριστός*; auch ist *ὁ λεγόμενος* anstatt *ὃ λέγεται* ohne Analogon. So mögte denn das *ὁ λεγόμενος Χριστός* dem Weibe gehören und anzudeuten suchen, daß ihr eigenes Volk den Heiland anders nenne. *Χριστός* vertritt die Uebersetzung ins Samaritanische. Man vergleiche Epheser II, 11; das dortige *οἱ λεγόμενοι* und *τῆς λεγομένης* charakterisirt die Ausdrücke *περιτομὴ* und *ἀκροβυστία* zunächst und zuerst nur als fremde, keineswegs aber von vorne herein als falsche; daß sie ungültig sind, bringt erst der Context und der Sinn der Benennungen hinzu.

Einer Messiashoffnung, welche sich auf die Thora beschränkt, müßte das *ἀναγγέλλειν πάντα* die Summe des messianischen Amtes sein. Das Weib nennt den Heiland König, definirt ihn aber als Propheten.

Jesu Erwiederung V. 26 rechtfertigt unsern Befund am Worte des Weibes und insbesondere am *ἐκεῖνος*. Das *ὁ λαλῶν σοι* will das *ἐγώ* verdoppeln. Es gilt eine Antithese, einen Widerspruch gegen den falschen minor der Samariterin. Der Herr muß ihr sagen, daß sie keines andern zu warten brauche, sondern den Messias von Angesicht zu Angesicht schaue.

Ist aber dies die Tendenz von Jesu Rede, so erledigt sich vollkommen die Form, in welcher er sich als Messias kundgiebt. Man hat bemerkt, daß ers anderswo nicht in solcher directen Weise thue. Aber wann begegnen ihm denn auch anderswo die Prämissen, diese Verbindung einer Negation seiner Messianität inmitten höchsten Glaubens?

Das Gespräch endete, weil die Jünger kamen. Sein Schluß ist also kein organischer, sondern so zu sagen ein mechanischer, ein von Außen eingetretener. Diesen Charakter des Endes urgirt das *ἐπὶ τούτῳ*. Aber dennoch ist es kein bloßer Ab-

bruch, sondern die Rede gedieh bis zu einem Punkte, wo sie einstweilen inne halten konnte. Das Weib hatte genug vernommen, um Heroldin für Christum werden zu mögen. Was ihr noch fehlt, die Auskunft über die Frage, wo und wie sie des Geistes thathaftig werde, bleibt Vorbehalt. Sie scheidet ja nur auf Wiedersehn.

Es wundert die Jünger, den Herrn mit einem Weibe reden zu finden. Nicht die Nationalität, sondern das Geschlecht befremdet sie. Galt es doch dem Judenthume für bedenklich, außerhalb Hauses mit Weibern zu reden. Der Rabbinismus verpönt sogar die eigene Frau und Tochter und Schwester. Gleichwohl enthalten sich die Jünger des Herrn jeglicher Frage an ihn; sie nehmen kein Aergerniß, sondern was der Meister thut, dünkt ihnen wohlgethan.

Οὖν folgert. Das Gehen des Weibes ist Folge vom Kommen der Jünger. Geht sie aus Schämigkeit oder um den Herrn ein Weilchen mit den Seinigen allein zu lassen? Daß die Leute mit Jesu zusammengehörten, war unschwer zu errathen.

Wenn sie ihren Krug zurückläßt, und Johannes dies ausdrücklich bemerkt, so liegt darin eine Charakteristik ihres Sinnes. Da scheint es uns nun aber natürlicher, daß wir denken, sie habe den Krug dagelassen, weil sie sich vorgenommen, zu Jesu zurückzukehren, als mit andern Exegeten an frohe Zerstreutheit oder nicht am Laufen gehindert zu werden.

Ἀνθρώπους und *ἄνθρωπον* sind mittelbare Negativitäten. Jenes negirt die Beschränkung auf Rang und Stand. Allen ohne Unterschied, die sie abreichen kann, ruft die Samariterin ihr *δεῦτε* zu. Dieses, das *ἄνθρωπον*, abstrahirt von allem Speciellen Christi. Hat sie etwa besorgt, der Nationalhaß würde sich regen, wenn sie *Ἰουδαῖον* sagte? Das *ὁ Χριστός*, als Uebersetzung des jüdischen Namens für den Heiland aller Welt, läßt nur ganz leise merken, daß der Mann ein Jude.

Μήτι fordert den Beweis des Gegentheiles heraus.

An dem πάντα ἃ ἐποίησα erkennen wir, wie entscheidend V. 18 ihr Herz getroffen habe. Dem Weibe verschwindet alles Andere ihres Lebens gegen ihre Schande und alles sonstige Wort Jesu gegen das Wort von dieser.

Wie malerisch das δεῦτε! Die Samariterin will Führerin werden.

Es ist ebenfalls um zu malen, wenn der Evangelist V. 30 ἤρχοντο statt ἦλθον setzt, wie auch, daß er in solcher Breite berichtet. Οὖν wird zu tilgen sein, weil er zu erwarten war. — Man sieht schier die einzelnen Haufen sich nähern; die Stadt strömt immer neue Schaaren zu Christo aus; die Züge wollen kein Ende nehmen. Ob aber diese malerische Tendenz die weniger bezeugte Lesart ἐξήρχοντο beglaubige, dünkt uns dennoch die Frage; das folgende Imperfectum ἤρχοντο πρὸς αὐτόν genügt.

Im nächsten Verse begegnet uns abermals ein Imperfect, welches nicht ohne Tendenz den Vorzug vor dem Aoriste bekam, das ἠρώτων. Die Jünger nöthigen wiederholt den in seine Freude vertieften Meister.

Wenn Jesus ihnen nun antwortet ἐγώ βρῶσιν κ. τ. λ., so hat er damit nicht gesagt, er ist bereits gesättigt, sondern bloß, daß ihm eine Mahlzeit zugerichtet stehe. Βρῶσις redet vom Acte; dieser Act ist noch nicht vorüber; denn Jesus meinte sein Wirken an den Samaritern; aber die Speise wartet bereits des Empfanges.

Durch das ἐγώ — ὑμεῖς urgirt der Herr den specifischen Unterschied, welcher zwischen ihm und seinen Jüngern obwaltet. Menschen ihrer Art bedeutet βρῶσις die Sättigung des Leibes, dem Sohne Gottes aber jenen Seelengenuß, den er empfindet, wenn er seines Vaters Willen vollbringt.

Die Frage der Jünger ist kein Mißverstand. Ihr μή bekundet, daß sie den Gedanken an gewöhnliches Essen für falsch halten. Sie verneinen, daß ihm Speise dargereicht sei, sie merken die Bildlichkeit; aber sie können nicht errathen, was der Sinn des Wortes. Ehrfürchtig blöde, zaudern sie den Meister um Aufschluß zu bitten; von gleicher Scheu berichtete schon

V. 27. — Das οὖν entschuldigt den Mangel an Verständniß; es findet ihn durchaus natürlich.

Jesu Antwort, indem sie dem ἐμόν die Tonstelle giebt, betont nochmals die Einzigkeit seines Wesens. Er ist ein solcher, dem die Erfüllung des ihm vom Vater gewordenen Berufes nicht Arbeit, sondern Genuß ist, nicht Kraftverbrauch, sondern Kraftgewinn.

βρῶμα redet vom Objecte, während βρῶσις vom Acte. Stände βρῶσις, so würde ὅτι folgen, nach βρῶμα aber ist ἵνα besser. Denn genau genommen, bildet nicht sowohl die Berufsthätigkeit Jesu, als vielmehr der Stoff, der sich ihm vorlegt, das Nahrungsmittel. Das Object erwartet und postulirt den Act des Genießens; der gedeckte Tisch ist ein Imperativ, der zum Essen auffordert. Dies Imperativische entschied für ἵνα.

Wir sagten früher, daß die Predigt an Samariter eine Parekbase und der Bericht davon eine Parenthese sei. Aber solche Parekbase ist darum doch keineswegs eine Ueberschreitung des väterlichen Rathes. Auch hier ist es nicht Licenz, sondern Gehorsam, was Jesus thut; der Wille, den er vollstreckt, ist das θέλημα τοῦ πέμψαντος.

Hinsichtlich des τελειώσω τὸ ἔργον αὐτοῦ können wir wählen. Es ließe sich von dem Werke verstehen, das Gott durch die Begründung der alttestamentlichen Theokratie vollbrachte; die Grenze Israels verlassend und anderweit wirkend, beginnt Jesus keineswegs ein neues und zweites ἔργον τοῦ Θεοῦ, sondern lediglich ein neues Moment der alttestamentlichen Gottesoffenbarung, wie er in jener bereits indicirt und postulirt liegt. Was Gott alttestamentlich gesetzt hat, ist nur ein Anfang, welcher nicht anders über sich hinaus und zur Ganzheit kommen kann, als wenn es scheinbar ungültig wird. Aber einfacher ist es doch, das τὸ ἔργον αὐτοῦ auf den Zug zu deuten, mit welchem der Vater dem Sohne die Herzen der Samariter entgegenführte.

Wie echt psychologisch ist es, wenn im nächsten Verse der τρόπος wechselt! Aber dieser Wechsel ist auch Fortschritt. Galt das Bild von der Mahlzeit Christo selber, so dasjenige von der Ernte zumeist den Jüngern; die eigene Person des Herrn kommt nur secundär in Betracht.

Gegen die gewöhnliche Auffassung des οὐχ ὑμεῖς λέγετε κ. τ. λ., als wolle übersetzt werden: Saget nicht ihr, es sei noch drei Monate, bis die Ernte eintrete, erhebt sich uns einiges Bedenken. Es müßte alsdann ἐγὼ λέγω folgen, oder wenn der Apostel den Mißlaut desselben gescheut haben sollte, λέγω ὑμῖν weggeblieben sein. Demnach vermuthen wir anstatt einer Antithese eine Synthese. Der Herr zeigt auf die herbeiströmenden Schaaren der Sychariten und spricht mit dem οὐχ ὑμεῖς λέγετε die Verwunderung der Jünger über diese Erscheinung aus. Das καὶ des καὶ ὁ θερισμὸς ἔρχεται wäre also adversativ und nicht consecutiv und wir hätten zu übersetzen: Sagt ihr selber nicht: Es dauere noch drei Monate und dennoch stehe die Ernte schon im Anzuge. Ἐπάρατε κ. τ. λ. würde also das voraufgegangene Jünger-Wort nicht devolviren und corrigiren, sondern postuliren und motiviren. Christus braucht es den Jüngern nicht erst zu bezeugen, daß schon jetzt die Ernte komme, er braucht sie nur aufzufordern, daß sie die Augen erheben; dann können sie nicht anders als ausrufen: „Die Ernte kommt schon heute, obwohl noch vier Monate bis zur Ernte sind.“ Θεάσασθε bedeutet nicht das prüfende, sondern das erstaunte und selige Schauen, das Vertieftwerden in den Anblick.

Mit dem Singular ὁ θερίζων wird generell, also pluralisch geredet sein, wie auch mit dem folgenden ὁ σπείρων. Jenes meint nicht Jesum, sondern die Jünger, und letzteres nicht den Vater oder Johannes den Täufer, sondern Alles, was in der Stadt für Christum warb.

Fragen wir nun, was den Lohn bilde, der den Erntenden erwartet, so ist es die Seligkeit, welche in dem Gefühle liegt, καρπὸν εἰς ζωὴν αἰώνιον gesammlet zu haben. Ob das συν

des *συνάγει* dem Subjecte gelte oder dem Objecte, müssen wir dahingestellt sein lassen. Dem Subjecte zugehörig, würde es andeuten, daß *ὁ θερίζων* nur ein uneigentlicher Singular sei und die Arbeit eine gemeinsame. Aber gemeinsam mit wem? Es würde am einfachsten bleiben, zu denken, der eine Jünger mit dem andern. Wenn dagegen das *συν* dem Objecte gälte, so scheint uns der Gedanke an die Juden, die der Herr gewann, etwas weit hergeholt, und der Gedanke an eine samaritische Summe näher; der einzelne *θερίζων* sammlet Seele auf Seele; denn der Andrang wird köstlich sein.

Εἰς ζωὴν αἰώνιον faßt die *ζωὴ αἰώνιος* nicht als Scheuer, sondern als Ertrag. Aber nicht für das Subject, sondern für das Object; wer gesammlet wird, der wird gesammlet, daß er des ewigen Lebens theilhaftig werde.

In *ὁμοῦ* wird von der zeitlichen Coincidenz verlauten. Aussaat und Ernte fallen auf einen und denselben Tag, trotzdem daß die Saat erst am Nachmittage beginnen konnte. Heut gesäet, heut gemähet.

Solche Coincidenz aber von Saat und Ernte ist möglich geworden, weil *ἐν τούτῳ* das Sprichwort obwaltet *ὅτι ἄλλος ὁ σπείρων καὶ ἄλλος ὁ θερίζων*. Wenn Winer das *ὁ ἀληθινός* zum Subjecte ziehen und das Prädicat auf das bloße *ἐστιν* beschränken zu müssen glaubt, so wird er Unrecht haben. Indessen ist der bestimmte Artikel keineswegs irrelevant. Fehlte das *ὁ*, so stände besser *ἀληθής* als *ἀληθινός*. Und allerdings hätte Jesus sagen können: In diesem Falle ist das Sprichwort wahr. Aber dann wäre die Antithese nur diejenige von einem Falle, wo dies Sprichwort angeht, und solchen, wo es lügen würde, während sich mit *ὁ ἀληθινός* die Rede dahin steigert, daß dasselbe nicht nur nicht unstatthaft sei, sondern gerade das adäquateste und vor allen anderen indicirte; es ist das echte, rechte, daß auf Wahrheit begründete, aus Wahrheit zusammengesetzte. Der 38ste Vers bestätigt unsern Befund an dem *ὁ θερίζων* und *ὁ σπείρων* des 36sten; er bedingt, daß wir einer-

seits die Jünger und andererseits die Samariter gemeint finden. Beiden Theilen gegenüber, oder besser, über ihnen steht Jesus selber als dritter Theil da; er ist der Grundherr des Feldes oder doch der Geschäfts-Träger des Eigenthümers. Mit dem *ἐγὼ* faßt er sich als Antithese wie der *θερίζοντες* so der *σπείροντες*.

Was es um die Gegenwart des *ἀπέστειλα* sei, also wann Christus den Jüngern solche Mission gegeben habe, will aus dem voraufgegangenen Theile des Buches erfragt sein. Wir haben es mit einem Apostolate vor dem Apostolate zu thun; der Sendung, von welcher hier verlautet, wird eine zwiefache, anderweitige folgen: einmal jene, von welcher Mt. X., Mc. VI., Luc. IX. berichten; sie unterscheidet sich von der jetzigen wie *σπείρειν* von *θερίζειν*, sie ist wesentlich Aussaat — sodann aber die am Ende der Synoptiker und Cap. XX. V. 21 unseres Buches bezeugte, sie ist beides zur Saat und zur Ernte.

Die jetzige dagegen sandte nur zum Erntewerk.

Gerade dadurch, daß wir den Aorist als Aorist nehmen, gelangen wir zum Aufschluß über die Bedeutung des *θερίζειν*. Wäre die Sendung in den so eben gesprochenen Worten Christi enthalten, so ginge solche Zeitform nicht füglich an. Wir müssen also weiter zurück. Da nun aber auch V. 8 durch das *ἵνα τροφὰς ἀγοράσωσιν* verboten ist, so recurriren wir auf V. 2; der Taufe waltend, vollzogen die Jünger ein Mandat, das sie für alle analogen Fälle zu Täufern einsetzte.

Das *θερίζειν* bestimmt sich demnach zu *βαπτίζειν*, und in der That ist es ein gar treffendes Bild, wenn der Herr die Taufe als Ernte bezeichnet.

Unsere Charakteristik von V. 2 als eines Präcedenzfalles, der für die Zukunft normire und ordinire, bestätigen und erfordern die folgenden Perfecte *κεκοπιάκατε κ. τ. λ.*: Perfecte gehören zur Gegenwart. Nun läßt sich freilich auch von dem in V. 1 u. 2 verlautenden Begebnisse sagen, daß die Saat von Andern beschafft worden sei; aber das *ἐγώ*, durch welches sich

Jesus von den *ἄλλοις* absondert, läßt wissen, daß nicht nur die Vorgänge in Judäa, sondern sogar der Dialog mit der Samariterin außer Anschlag bleiben wolle, denn dort ist Jesus selber *ὁ σπείρων*.

Ἐιςεληλύθατε hebt einen Punkt hervor, worin Bild und Gegenbild einander widersprechen. Zwischen Saat und Ernte müssen viele Wochen vergehen. Aber auf dem Gebiete des geistlichen Wesens ist eine Coincidenz möglich und im vorliegenden Falle waltet sie wirklich ob.

Das *δὲ* ist rein metabatisch oder vielmehr abbrechend; Johannes, nachdem er das *μεταξὺ* berichtet hat, nimmt jetzt den in V. 30 niedergelegten Faden der Rede wieder auf. Dieser Anschluß durch *δὲ* erklärt uns, warum einige Codd. Vers 31 ein *δὲ* beifügten.

πόλεως ἐκείνης ist Sychar. Natürlich besagt das *οἱ Σαμαρεῖται* nicht, es sei die Bevölkerung eine gemischte gewesen, sondern es redet generell und nimmt Sychar als bloßen Summanden der Antithese gegen das Judenthum.

Das *πολλοὶ ἐπίστευσαν* erinnert uns an Cap. II, 23 und heißt uns die dortigen *πολλοὶ* mit den hiesigen vergleichen. Dort war es Jesus selber, der für seine Sache warb und seine Predigt durch Wunder beglaubigte; hier aber wirbt nur die Rede eines und noch dazu anrüchigen Weibes.

Will *μαρτυρούσης* die Genesis des samaritischen Glaubens jener des jüdischen von Cap. II, 23 gegenüberstellen, das Zeugniß dem eigenen Anblick; oder will es das Wort des Weibes dem Worte des Täufers coordiniren?

Das *οὖν* von V. 40 folgert aus dem *ἐπίστευσαν*. Da sie Glauben faßten, so war es ganz in der Ordnung, daß sie zu Christo herbeikamen.

An der Imperfectsform des *ἠρώτων* ersehen wir die Dringlichkeit der Bitte; die Sychariten baten wiederholt.

Galt es eine antithetische Parallele zwischen den gläubigen *πολλοῖς* von Jerusalem und jenen von Sychar, so werden wir

auch das ἔμεινε παρ' αὐτοῖς dem οὐκ ἐπίστευσεν αὐτὸν αὐτοῖς correspondireud finden dürfen. Den πολλοῖς von Jerusalem gegenüber fehlte Christo der Glaube, darum bleiben sie ihm fremd; von den Sycharitern aber weiß der καρδιογνώστης, daß sein Aufenthalt bei ihnen genugsame Frucht leisten werde; deswegen erfüllt er ihr Anliegen und verweilt zwei Tage in ihrer Stadt.

Man hatte Recht, wenn man in λαλία den Nebenbegriff des Abschätzigen finden wollte. Christi eigenes Wort läßt das Zeugniß des Weibes als λαλία erscheinen; was das Weib gesagt, bedeutet den Sycharitern, nachdem sie den Herrn gehört, schier nichts; ihr Glaube hat einen festeren Grund gewonnen.

Die Antithese des αὐτοί ist σύ.

Mit der Jüdischen Benennung hatte das Weib den Herrn verkündigt. Diese Wahl der jüdischen Bezeichnung entspricht der einen Seite von Jesu Rede, dem starken Accente, welchen er auf die Vorzüge des Judenthumes gelegt hatte. Aber der Heroldsruf des Weibes gilt Christo nicht als Heilande der Juden, sondern als Heilande der ganzen Welt und also auch der Sycharitern; damit kommt die andere Seite von Jesu Wort zu ihrem Rechte, als welche verlauten lassen, die Gnade sei universell.

Das αὐτοὶ besagt, daß die Sycharitern die λαλία des Weibes auf einen σωτὴρ τοῦ κόσμου verstanden haben.

In σωτὴρ τοῦ κόσμου wird das κόσμου prävaliren, also die Universalität. Wir müssen unwillkührlich an III, 16. 17 denken und dürfen aus diesem σωτὴρ τοῦ κόσμου einen Schluß auf den Inhalt der Predigt Christi thun; sie wird bezeugt haben, daß das Heil kein exclusives sei.

σωτὴρ ist das תָהֵב oder שָׁהֵב. Der Jude erwartet einen König, der Samariter einen Heiland.

Haben wir die Samaritischen πολλοὶ mit den Jüdischen von Cap. II, 23 verglichen, so bildet das Weib eine Parallele

zum Nicodemus. Dieses wie jener ist Ausnahme von dem οὐκ ἐπίστευσεν ὁ Ἰησοῦς αὐτόν.

Und beide sind von solcher Art, daß, wer sich ihnen verglaubigen sollte, tiefer und weiter mußte schauen können, als ein gewöhnlicher Mensch vermag; Nicodemus durch seinen Stand, die Samariterin durch ihre Sünde. So belegen denn beide die höhere Dignität Jesu.

Sich wundern, daß Jesus einer sittenlosen Ausländerin die höchsten Geheimnisse des Himmelreichs offenbarte, heißt genau genommen sich wundern, daß Jesus die Herzen und die Zukunft kannte.

Ferner hat man gefragt, wie die in unserer Perikope verlautende Willigkeit Jesu gegen die Samariter mit seinem späteren Befehl an die Jünger, den Weg der Samariter zu meiden, und andererseits die Willigkeit dieser samaritischen Stadt mit der von Lucas berichteten Verweigerung des gewöhnlichen Gastrechtes zu vereinigen sei. Auf die erste Hälfte haben wir durch die Charakteristik unserer Perikope als einer Parenthese und ihres Objectes als einer Parekbase geantwortet; was aber die andere Hälfte anbetrifft, so kam ja die Weigerung der Herberge aus der Weigerung Jesu, den Samaritern zu sein, was er den Juden war; also eben aus Begierde nach dem Herrn.

Endlich meinten verschiedene Ausleger fragen zu müssen, wie nach solcher Berührung mit dem wahren Messias das Volk Samariens einem Simon Magus habe anheimfallen können. Aber zeugt nicht die theurgische Aufregung, die jenen Pseudo-Messias hob und hielt, vielmehr für einen dereinstigen Contact mit dem wahren? Simon Magus ist der Affe Christi; Samarien sieht in ihm ein Surrogat für den, welcher sich ihm entzogen; er dient nur zum Nothbehelfe und gilt nicht länger, als bis dem Volke der wahre Messias zugänglich wurde.

Der Aufenthalt Jesu in Samarien dauert nur 2 Tage. Johannes urgirt die Kürze der Zeit, sonst hätte er V. 43 ein bloßes μετὰ ταῦτα geschrieben und nicht das μετὰ τὰς δύο.

ἡμέρας wiederholt; er urgirt sie, um den parekbatischen Charakter von Christi Verhalten hervorzuheben.

In V. 44 verlautet der Grund, weswegen Jesus Judäa verließ. Es wird auf jenen Theil des Capitels zurückgegriffen, welcher der Samariterperikope vorangeht und diese Perikope als Parenthese bezeichnet. Das angegebene Motiv des Herrn ist nicht sowohl Interpretat als vielmehr Correlat und Limitation jenes Theiles, denn derselbe redet ja beziehungsweise von einer großen τιμὴ Christi. Aber auch nur eben beziehungsweise; weil V. 2 von einer Renitenz der einflußreichsten Partei hören läßt, so daß die Ehre, welche dem Herrn widerfuhr, mit einem entschiedenen Fragezeichen behaftet blieb; sie war prekär und genügte keineswegs den Ansprüchen der Sendung Jesu, als welche ja eine τιμὴ beanspruchen mußte, die ein solides Fundament für den Fortbau des Himmelreiches gewährte.

War aber die in Judäa gewonnene τιμὴ nur eine relative, so indirect der Anfang des Capitels keineswegs wider das Verständniß des πατρίδι auf Judäa. Eben so wenig will dagegen entscheiden, daß die Synoptiker das ὅτι προφήτης als Klage Christi über Nazareth vorführen; ist doch das 4te Evangelium das Evangelium der Aequivalente: was von Nazareth gilt, das gilt in höherem Maaße von Jerusalem, und was von Galiläa, das hat von Judäa noch mehr Gültigkeit; das eigentlichste Vaterland Jesu Christi ist Judäa; denn Bethlehem ist Davids und Jerusalem Gottes Ort.

Exegeten, welche unter πατρίδι Galiläa verstehen, sind zu dem seltsamen Lehnsatze genöthigt, es sei dem Herrn um Ruhe zu thun gewesen oder um eine möglichst schwierige Wirksamkeit. Was aber würde alsdann das Ende des Capitels anders aussagen, als das er sich irrte, und was wäre die Wahl Canas, das noch dazu ausdrücklich mit einem ὅπου ἐποίησε τὸ ὕδωρ οἶνον versehen wird, anders als die unpassendste? Und wie könnte dann mit οὖν verknüpft sein?

Also wird πατρίδι Judäa meinen. Jesus verläßt ein

Gebiet, dessen Ertrag ihm nicht genügen konnte und wählt ein anderes, von welchem er sich bessere Resultate versprechen durfte. Und das erste οὖν läßt wissen, daß Galiläa wirklich leistete, was Jesus von ihm erwartet; der Sohn Gottes thut keinen Fehlschritt.

Aber das ὅτι προφήτης κ. τ. λ. gilt auch der Samariterperikope. Je fremder das Land, desto williger die Leute. Solche τιμή wie in Samarien darf der Herr den Galiläern nicht abverlangen; denn Galiläa ist ebenfalls eine πατρὶς Christi.

προφήτης charakterisirt die Worte und Werke Jesu, von welchen bisher berichtet ist, und jene, die in Galiläa folgen werden, als Waltungen seines prophetischen Amtes. Also Weissagungen sind es gewesen, die Zeugnisse wie die Zeichen. Aber der die Weissagung bringt, der bringt auch die Erfüllung. —

Alten-Gaarz. Past. Steinfaß.

II.

Zeitgeschichtliches.

Eine Separation aus der hessen-darmstädtischen Landeskirche.

Ein Zeitbild.

Kirchliche Zeitbilder sind heuer Kampfes- und Krankheitsbilder — die Zeit liegt in Wehen — und mit einiger Befriedigung mag der Blick nur dann darauf ruhen, wenn es auch an den Spuren beginnender Genesung und siegreichen Durchbruchs nicht fehlt. Ob diese in dem hier zu entwerfenden und mit dem Urtheil eines ganz Nahestehenden zu begleitenden kirchengeschichtlichen Zeitbild, sehr knappen Umfanges, sich finden: diese Frage mögen dem aufmerksamen Beobachter die Thatsachen selbst beantworten.

Auf dem Vogelsberge, einem für rauh geltenden Gebirgsstrich im Großherzogthum Hessen, der Wasserscheide zwischen Weser und Rhein — meiner Heimath —, und nicht gar weit von der höchsten Spitze desselben, der Herchenhainer Höhe, dem Billstein und Taufstein, in sonst reizloser Umgebung, liegt der Marktflecken Gedern, von mäßiger Größe, Hauptort der den Grafen zu Stolberg-Wernigerode gehörigen Standesherrschaft Gedern, der Schauplatz dieser zeitgeschichtlichen Darstellung. Etwas Besonderes ist von dem Orte und seinen Bewohnern

nicht zu berichten. Wie an dem Charakter der Gebirgsbewohner, die um ihrer größeren Abgeschlossenheit willen im Allgemeinen noch als verhältnißmäßig einfach, genügsam und dabei als fleißig gerühmt werden, so nimmt auch an der religiösen Zeitgeschichte dieser Lande Gedern, wie sich denken läßt, seinen gebührenden Antheil. Auch dieses, früher noch viel mehr als jetzt, abgeschlossene Gebirgsländchen ist nicht von dem allgemeinen Umschwung und der religiösen Aufklärungs-Cultur des vorigen und dieses Jahrhunderts unberührt geblieben; obwohl die gräfliche Herrschaft sich es von je hatte angelegen sein lassen, einen heilsamen Einfluß auf das christliche Leben des Ortes zu üben, und insbesondere die Fürstin Christine, Gemahlin des Grafen Ludwig Christian, geborene Herzogin zu Mecklenburg, in näherem Verkehr mit Zinzendorf, in dieser Beziehung sich auszeichnete.*) Der letzte gläubige Geistliche in Gedern scheint der 1799 verstorbene Hofprediger Melior gewesen zu sein; aber sein Nachfolger Bertuch hatte doch wenigstens noch die Strenge der Zucht und das hohe geistliche Ansehen überkommen und aufrecht zu erhalten gewußt; man erzählt, das kein Gemeindeglied an dem Pfarrhaus anders als entblößten Hauptes vorüberzugehen gewagt und die Kinder schon von Weitem, wenn sie nur das Pfarrhaus erblickt, die Kappe abgezogen hätten — entsprechend dem, was wir auch sonst aus jener Zeit wissen. Auch wurde dabei noch der kleine lutherische Katechismus fleißig getrieben; und das Letztere ist geblieben bis in die dreißiger Jahre herein; noch mein jüngerer Special-College, ein Gederner Kind, hat ihn in der Schule eifrig erlernt und das Büchlein bis heute treulich aufbewahrt. Aber sehr bald trat eine Veränderung ein, nachdem auch schon um's Jahr 1780 das frühere bessere Gesangbuch außer Brauch gesetzt und dafür ein, den Stempel der neueren Aufklärungsperiode allzu stark an sich

*) Unter ihrer Vormundschaft wurde 1710 ein Gesangbuch eingeführt, das 1728 in zweiter Auflage erschien, und in demselben Jahre auch die Stolberg-Gedern'sche Agende herausgegeben.

tragendes eingeführt worden war. Der Badische Katechismus, von der Behörde „empfohlen", kam auf, und hat, wie fast aller Orten im Lande, bis in die neueste Zeit herein entsprechende Dienste gethan. Als ein erklärter Unions-Katechismus, der auch keine Spur mehr von kirchlichem und confessionellem Sinne und Leben hat, mußte er, um Anderes zu geschweigen, den ohnehin schon von dem fressenden Roste der Zeit geförderten Werke der kirchlichen Vergleichgiltügung allen Vorschub leisten; und ein Wunder wäre es bei all' dem gewesen, wenn die Gederner Lutheraner nicht auch um ihr volles confessionelles Bewußtsein gekommen wären; unterschieden sie sich doch von ihren nächsten reformirten Nachbarn in W. kirchlich in Wenig mehr, selbst kaum mehr im Katechismus. Daß darum jetzt auch ohne Bedenken und ohne alles Weitere Reformirte und Unirte zum lutherischen Altare zugelassen wurden, das kann als etwas Besonderes gar nicht auffallen; im übrigen Hessen war man hier und da, offenbar auf kirchenregimentliche Anordnung, noch viel weiter gegangen. Es hat Geistliche gegeben — darunter einen heimgegangenen lieben gläubigen Freund, und der es damals schon war und dabei eine redliche Seele — und gibt noch heute Geistliche im Lande, die für gewöhnlich reformirt und an reformirten Gemeinden angestellt, ein- oder zweimal im Jahre, auf Verlangen, den wenigen Lutheranern des Ortes das Abendmahl „lutherisch" reichten und reichen. Aber das war neu und ungewöhnlich in Gedern, wenn es hier auch keinen Anstoß erregte, daß man bis zuletzt auch Katholiken den Zutritt zum Sacrament nicht wehrte obwohl auch hier wiederum — und es gehört das ja recht eigentlich in ein Zeitbild — angeführt werden kann, daß ein anderer Freund, schon damals von großer Treue und großem Eifer des Glaubens, noch gegen das Ende der dreißiger Jahre sich kein Gewissen daraus gemacht, einige Katholiken, noch ehe sie förmlich übergetreten waren und ohne dies als einen Uebertritt zu betrachten, am h. Abendmahle seiner Gemeinde auf ihr angelegentliches Verlangen theilnehmen zu lassen — so gänz-

lich verschüttet und getrübt war das eigentlich kirchliche Bewußtsein hier zu Lande noch vor gar nicht zu langer Zeit — ich selbst bin mir ein lebendiger Zeuge davon.

Aber zu dieser kirchlichen Zerrüttung, die in Folge des Unglaubens Gedern mit der ganzen Zeit und dem ganzen Lande theilte, und mitten in sie hinein kam in der neuesten Zeit noch ein anderes gemischtes Element. Es waren nämlich in Gedern, wie auch an anderen Orten jener Gegend (und das sind Erinnerungen aus meiner eigenen Kindheit), mitten in dem allgemeinen Verfall des Glaubens und der Kirche immer noch Einzelne übrig geblieben, wie durch Tradition, welche ihre Kniee nicht beugten vor dem Baal der Zeit, sondern in ihrer altgewohnten Weise an Schrift und Glauben festhielten und dafür beim Volke den absonderlichen Namen der „Benetisten" führten — was aber ein Spottname nicht sein sollte, vielmehr standen damals jene Leute in einer gewissen Achtung. Das Gederner Häuflein hielt, wie auch die, welche ich noch gekannt habe, seine Conventikel und wurde dabei von Zeit zu Zeit von Diaspora-Arbeitern der Brüdergemeinde aus Neu-Dietendorf besucht; wodurch hierher gezogen? können wir nicht genau angeben; aber bekanntlich hat Graf Zinzendorf selbst an verschiedenen Orten in der Nähe des Vogelsberges seinen öfteren und längeren Aufenthalt gehabt und dazu war der von Herrn von Schrautenbach, einem Freunde Zinzendorf's, mehrmals vocirte Pfarrer Horst d. Ae. auch eine Zeit lang Hofkaplan in Gedern gewesen. Der Kirche blieben diese Leute zugethan, ja sie waren die fleißigsten Kirchgänger und dabei die Einzigen, die noch an ein eifrigeres Christenthum, an Schrift, Gebet und eigene häusliche Andacht erinnerten. Aber diese Harmlosigkeit sollte verschwinden. Baptistische Emissäre, welche die Spur dieser Herrnhutisch-Erweckten auch in Gedern entdeckt hatten, kamen im Jahre 1854 von dem Kirchentag als Bibel-Colporteure und brachten die Gederner in Verbindung mit den Baptisten zu Büdingen, einem Isenburgischen Landstädtchen am Fuße des Vogelsberges. Es gab allmälig

große Kämpfe und viele Aufregung; doch erst nach Jahr und Tag ließ sich eine alte, etwas wohlhabende Frau, welche als geizig verschrieen war und zugleich als Hexe bezeichnet wurde, der die Kinder auf der Gasse nachriefen und auf welche die Leute in der Kirche mit Fingern zeigten, weiter fortreißen, lief in der Verzweiflung nach Büdingen und war die Erste, die „getauft" wurde. Der Baptismus hatte sich in Gedern angesiedelt, und die Emissäre von auswärts sorgten dafür, daß er nicht wieder ausging. Die dagegen ergriffenen Polizeimaßregeln, Ausweisungen u. s. w. fruchteten nichts, insbesondere nachdem sich der Baptismus in einer außerhalb des Ortes liegenden Mühle festgesetzt hatte. Fremde Baptisten kamen, und die Gederner liefen auswärts; das Häuflein wuchs und dehnte seine Anwerbungen auch bis an den gräflichen Hof und dessen Bedienstete aus. Geistlicher Rath wider diese Noth war theuer; und woher sollte er auch kommen bei denen, die in Betreff der Kirche und ihrer Autorität, der Taufe und ihrer Wirksamkeit mit den Baptisten auf gleichem Grund und Boden standen, und nur darin von diesen verschieden waren, daß die letzteren eine feste, mit Eifer vertheidigte Ueberzeugung und große Bibelkenntniß besaßen? Dieser unkirchliche Standpunkt konnte nicht hindern, daß die Sache ihren Fortgang nahm, daß eine förmliche Scheidung unter den Erweckten vor sich ging, daß zwar die Einen die Kirche noch fortbesuchten, die Anderen aber sich förmlich von ihr trennten, sie ein Babel, den Geistlichen einen Baals-Pfaffen schalten u. s. w., wie das dieselben Erfahrungen auch anderwärts sind.

So war die Lage der kirchlichen Dinge in Gedern, als im Jahre 1856 Hofmann dahin gezogen wurde, nur daß, was wir hier einschalten müssen, der die Herrschaft Gedern verwaltende Graf Rudolph zu Stolberg-Wernigerode, nach Stolbergischer Tradition, treu zu Kirche und Christenthum stand, und Ein Jahr vorher auch ein junger gläubiger und kirchlich gesinnter Lehrer im Orte in Wirksamkeit getreten war. Wenden wir uns nun,

so weit das nöthig, etwas näher zu der Person Hofmann's, an dessen Namen sich die erste „lutherische" Separation bei uns knüpfen sollte, und der somit eine zeitgeschichtliche Persönlichkeit geworden ist. Es liegen uns dazu Notizen von mehrfachen Seiten und eine ausführliche von befreundeter Hand vor.

Heinrich Hofmann ist geboren zu Bannerod im Vogelsberg im Jahre 1833, eines Schullehrers Sohn, und empfing, nach der Versetzung seines Vaters nach Altenschlief, einen Flecken auch im Vogelsberg, erst nach seiner Confirmation den ersten höheren Unterricht von dem damaligen Geistlichen des Ortes, von dem er indeß seine spätere Richtung nicht empfangen hat, der sich selbst auch heute noch nicht zu den Lutherischen zählt. Hofmann's seltener Fleiß und gute Anlagen dagegen werden gerühmt, und das ließ ihn auch rasche Fortschritte machen. Mit gleichem Erfolg und gleich ausgezeichnetem Fleiße besuchte sodann Hofmann das Gymnasium zu Büdingen, einem unirten Orte und dessen Direktor in Schleiermacher'schem Geiste so eben erst in einem Gymnasial-Programm eine heftige Philippika wider die „Lutheranistische" Richtung und für die Union veröffentlicht hat. Aber unter der großen Anstrengung hatte auch Hoffmann's Gesundheit Noth gelitten, und ist von da angegriffen geblieben bis heute; häufiges Kopfweh und ein deprimirtes Nervensystem, in Folge mehrmaliger Nervenkrankheiten, geben ihm ein krankhaftes, zugleich etwas düsteres äußeres Aussehen. Auf der Universität Gießen konnte er darum auch weniger fleißig sein, wenn ihn auch die Vorlesungen mehr angezogen hätten, als es nach seiner damals schon positiven Richtung möglich war; er sah — und das ist sehr erklärlich und ein sehr lehrreicher Wink — mit Verachtung auf die Leute, welche es sich mehr oder weniger bestimmt zur Aufgabe machten, — Professoren wider den kirchlichen und christlichen Profeß —, die göttliche Offenbarung als solche zu leugnen, und Kirche und Christenthum zu bekämpfen. Nur an dem katholischen Professor Dr. Schmitt, dem designirten Mainzer Bischof,

fand Hofmann einen schätzbaren Führer in manchen Zweigen des Wissens, und an den Mitgliedern des Wingolf, dessen Präses er eine Zeit lang gewesen, Freunde, an und mit denen er sich wissenschaftlich und religiös gefördert zu haben bewußt ist. Eine bessere Anleitung dagegen scheint er in Friedberg auf dem theologischen Seminar gehabt zu haben, besonders an dem, seitdem abgetretenen Professor Seel, einem feinen theologischen Kopfe, bei dem er auch eine gerechtere Würdigung des von ihm mit allem Eifer erfaßten und vertretenen Lutherthums erkennen konnte. Sein entschiedenes Predigertalent trat schon hier hervor, und dieses, sammt der Bestimmtheit und Festigkeit seines theologischen und insbesondere dogmatischen Denkens, gaben ihm unter den Candidaten ein besonderes Ansehen. Das Alles bewirkte aber endlich auch, daß er auf besondere Empfehlung im Jahre 1856 nach Gedern berufen wurde zunächst als Privatlehrer an das dort unter Gräflichem Protectorat bestehende Institut, sodann, nach dem Abgang des damaligen Hofkaplans, wiederum auf den ausdrücklichen Wunsch des Grafen Rudolph, als dessen Amts-Nachfolger, jedoch vorerst noch aus anderen Gründen ohne definitive Bestätigung. Das geschah im Febr. 1859 und Hofmann sagt nachher selbst, daß er „bei der dabei stattfindenden Ordination auf alle Bekenntnißschriften der lutherischen Kirche verpflichtet worden." Betrachten wir nun Hofmann's Auftreten und Wirksamkeit hier näher.

Beide waren einander entsprechend. Hofmann machte sogleich Aufsehen. Denn eine solche Predigt hatte man in Gedern lange nicht gehört. Die Geister wurden aufgeregt; denn Hofmann predigte Buße und predigte scharf, aber auch erwecklich, nach dem alten Glauben. Das konnten am wenigsten die „Gebildeten" in dem Orte vertragen; aber auch Andere, namentlich von dem männlichen Theil der Gemeinde, gesellten sich dazu, und so hatte sich bald ein Häuflein verschiedener Feinde gebildet, die es gelegentlich auch an dem entsprechenden Handeln nicht fehlen ließen. — Aber Hofmann's gepredigtes

und ausgelegtes Wort hatte auch anderen Boden und empfängliche Herzen gefunden. Es that sich, besonders seit im Schloßsaal eine von Hofmann gebildete Bibelstunde eingerichtet worden, auch eine kleine Gemeinschaft Erweckter zusammen, und unter diesen Solche, die bisher stark von dem Baptismus angesteckt gewesen waren. Denn nun sah man, daß doch auch noch in der Kirche Gottes lauteres Wort und förderliche Seelenspeise zu finden sei; und damit waren dem Baptismus die Wurzeln abgeschnitten; er machte, obgleich die bekannten Concessionen Seitens der Obrigkeit schon längere Zeit eingetreten waren, von jetzt an in Gedern keine Fortschritte mehr.

In seinen Predigten hatte indeß Hofmann sehr bald auch schon ein anderes Moment stark zu betonen und hervorzuheben angefangen. Er drang mit aller Macht und Entschiedenheit darauf, daß sich die Gemeine als eine lutherische erkennen sollte, und erklärte und zergliederte in den Bibelstunden den dort versammelten, meist lebendigeren Christen die Augsburgische Confession mit einer Schärfe und in einem Umfang, daß es einem Professor Studenten gegenüber nicht zur Unehre würde gereicht haben. Man konnte merken, daß ihn der Kampf gegen die Union fortwährend beschäftigte.

Auch das aber wird und muß man erklärlich finden. Die Union sitzt jedem lutherischen Geistlichen in Hessen auf dem Nacken; das ganze hessen-darmstädtische Kirchenwesen unterscheidet sich thatsächlich, wenn auch der Name und das Recht ihm fehlt, nur in Wenigem von einem unionistischen. Da aber, wo, wie damals noch in Gedern, auch der lutherische Katechismus zwar jetzt wieder, aber nicht mehr allein eingeführt war, sondern neben demselben der auch in den reformirten Nachbargemeinden gebräuchliche „Badische" getrieben wurde, war es in Wirklichkeit, außer dem Namen, kaum mehr als die verschiedene Abendmahlsfeier, welche an die Zuhörigkeit der Gederner Gemeinde zu der lutherischen Kirche erinnerte; und darum mag auch vielleicht, um das hier einzuschieben, Hofmann, von der

Kanzel herab auf öfteren Genuß des h. Abendmahles gedrungen haben. Um so mehr aber mußte das jedenfalls der Punkt werden, auf den sich sein scharfes Augenmerk lenkte, und in und bei welchem für ihn eine gewisse Entscheidung lag.

Aber hierzu sollte zuvor noch ein anderer höchst gewichtiger Umstand kommen. Das war — um eine amtliche Collision, in welche er bei Gelegenheit der ordentlichen Kirchenvisitation im Herbste 1859, auf die Beschwerdeführung des Kirchenvorstandes über seine Predigtweise, mit dem Großh. Superintendenten gerieth und die ihm einen Oberconsistorial-Verweis wegen ungeeigneter Predigtweise zuzog, nur beiläufig und als von keinem wesentlichen Einfluß auf Hofmann's Verhalten zu erwähnen — das war der Erlaß des neuen Ordinationsformulares für die gesammte evangelische Geistlichkeit des Landes im Febr. 1860. Denn hiermit war für die Unionisirung des hessen-darmstädtischen Kirchenwesens ein bedeutender Schritt vorwärts gethan. Das fiel und fällt auf den ersten Blick als die eigentliche Bedeutung und Wirkung dieses kirchenregimentlichen Actes so grell in die Augen, daß grade darum Schreiber dieses zunächst mit aller Entschiedenheit die Augen davor verschlossen und es vorerst mit Hilfe kirchenrechtsgelehrter Autoritäten und in weitläuftigen Verhandlungen versucht hat, dem Formular ein lutherisches Gepräge und lutherische Bedeutung, oder mindestens doch eine „harmlose" und unschädliche Seite abzugewinnen; aber freilich vergeblich. Nur eigenwillige Verblendung ist grade hinreichend, um zu übersehen, daß ein Ordinationsformular, welches, von dem lutherischen, wie von den beiden unirten Superintendenten des Landes gleichmäßig gehandhabt, eben sowohl die lutherischen, wie die reformirten und unirten Geistlichen verpflichtet, die „ganze christliche Religion", namentlich „bezeugt" in den „reformatorischen Bekenntnissen unserer (d. h. der hessischen Landes-) Kirche", — den reformirten sowohl, als den lutherischen — gleichmäßig „der Gemeinde Gottes" vorzutragen, in einer „Landeskirche," deren

Regiment unirt ist (mit einer einzigen zufälligen Ausnahme), deren Einrichtungen auch sonst unionistisches Gepräge tragen, einfach ein unionistisches ist, mit welchem dem lutherischen Bekenntniß die Stellung als doctrina publica, als wirkliche Kirchenlehre, genommen ist, und bei und neben welchem dasselbe, aber auch das nur mit einer sehr handgreiflichen Inconsequenz und Zweideutigkeit, die eben deshalb von keiner Dauer sein kann, lediglich als privates oder Einzel-„Gemeinde"-Bekenntniß, oder auch als eine besondere „Richtung" in der „Landeskirche", noch einige Zeit vegetiren kann; mit welchem also die lutherische Kirche in Hessen auf den Aussterbe-Etat gesetzt ist, wovor auch der fortgebrauchte Name der „lutherischen Gemeinden" nicht schützen wird, die selbst keinerlei Schutzes und keinerlei Bürgschaft für ihren Glauben und ihr Bekenntniß mehr genießen, wenn man auch diese betrügliche Auskunft zu einiger Beschwichtigung gutmüthiger und kurzsichtiger Seelen gebrauchen wollte. Das hessische Kirchen-Regiment hat mit dem neuen Ordinationsformular einen sehr verhängnißvollen Schritt gethan; es hat zum ersten Mal wirklich officielle Hand an den urkundlich hoch und theuer verbrieften und verbürgten kirchlichen Rechtsbestand des Landes, insbesondere der lutherischen Kirche, gelegt, und nun wird kein Haltens mehr sein, wenn man auch wollte, die fanatische Union-Partei wird im Bunde mit Rationalismus und Unglaube für das Uebrige schon die nöthige Sorge tragen — dem ersten rollenden Steine werden, wie das die Consequenz der Sache ist, die anderen schon folgen, das Nachbarland Baden als Vorbild und Anreiz gebrauchend.

Daß solche und ähnliche Gedanken einem so ernst und aufrichtig an seinem lutherischen Glauben hangenden, mit klarem Verstande begabten Manne, wie Hofmann, nothwendig kommen mußten, wird Niemand auffallend finden. Hatte er doch schon (wie ein ihm nahe stehender Freund mir schreibt) „von seiner Ordination her manche Bedenken darüber gehabt, ob man als Diener der lutherischen Kirche unter einem unirten Kirchen-

regiment stehen dürfe und ob bei einem solchen Kirchenregiment überhaupt nur von einer lutherischen Kirche noch die Rede sein könne." Was Wunder, wenn seine Bedenken sich jetzt bis auf's Höchste steigerten, und was Wunder bei einem jungen, dazu krankhaft reizbaren Mann, wenn sie nach einem Durchbruch verlangten, und was Wunder endlich, wenn er den schicklichsten und nächsten Punkt dazu da suchte, wo er fast allein noch einen Rest lutherischen Kirchenwesens fand, am Altar-Sacrament! Hofmann, „um sich davon zu überzeugen, ob noch eine lutherische Kirche in Hessen bestünde", verweigerte die ihm obliegende Assistenz beim h. Abendmahle. Aber diesem entschiedenen Schritte war Einiges vorausgegangen und das müssen wir nachholen.

Wie es in Gedern im Punkt der Zulassung Fremdgläubiger zum h. Abendmahle gehalten worden, haben wir oben gehört. Einige Reformirte, die durch Verheirathung zum Theil schon sehr lange (mitunter seit 20 und mehr Jahren) da wohnten, hatten sich gewöhnt, mit ihren lutherischen Angehörigen zum Sacrament zu gehen, nur eine einzige Frau, die am längsten daselbst wohnhaft, war früher nach dem benachbarten reformirten Orte W. zum Abendmahle gegangen. Es war also, genau angesehen, nicht sowohl ein stillschweigendes Herkommen, Reformirte zum lutherischen Altare zuzulassen, sondern es hatten sich einige wenige hier Ansässige zugleich in dem dasigen lutherischen Kirchenwesen eingebürgert, und das war, ohne das Verlangen förmlichen Uebertritts, von Seiten der Geistlichen stillschweigend gestattet worden. Es lag also wohl eine Unregelmäßigkeit vor, aber die aus dem Charakter der Zeit wohl erklärlich war, und wider die auch Hofmann geraume Zeit Nichts einzuwenden gehabt hatte; wider die auch nachträglich schwer etwas aufzubringen war. Denn sie war lange geschehen, und darum höchstens jetzt nur noch etwas nachzuholen. Aber Hofmann faßte die Sachlage auf einmal anders auf; er sah darin eine grundsatzmäßige ununterschiedene Zulassung Fremdgläubiger,

und beschloß die Thatsache, wie er sie jetzt ausdeutete, in demselben Sinne auch auszubeuten. Er erklärte, nachdem er mit dem Hofprediger, der das Communicanten-Verzeichniß in Verwahrung hat, auf andere Weise leichtbegreiflich nicht zum Ziele kommen konnte, demselben, der zugleich sein vorgesetzter Dekan, daß er so lange beim h. Abendmahle nicht mehr fungiren werde, bis er die Gewißheit erlangt habe, daß Reformirte und Unirte nicht mehr ohne Weiteres zum lutherischen Altare zugelassen würden. Das war ein öffentlicher höchst bedeutsamer Schritt, mit dem die ganze Angelegenheit die entscheidende Wendung genommen, und den wir daher etwas näher ansehen müssen.

Denn Hofmann hatte sich damit geweigert, eine Function ferner zu verrichten, die mit zu seinen ordentlichen und regelmäßigen Amtsobliegenheiten gehörte, hatte also damit eine förmliche amtliche Unbotmäßigkeit erklärt. Daß das unter Umständen thunlich ist, ja daß es Fälle giebt, in denen es zur Pflicht werden kann, wird nicht geleugnet werden können. Aber ob diese Umstände vorlagen, ob Hofmann Alles gethan hatte, was zu thun war, ehe er sich zu diesem äußersten Schritte entschloß: das ist eine andere Frage. Und zu ihrer Beantwortung müssen wir hier zuvor eine für diese ganze Materie, als auch zeitgeschichtlich, höchst wichtige Erwägung einschieben.

Wir befinden uns damit auf dem Boden der Kirche, d. h. eines gliedlichen Gemeinwesens am Leibe Christi, das die ihm Angehörigen gleichfalls aus ihrer Vereinzelung zu gliedlichem Gehorsam gegen sich und zu gliedlicher Gemeinschaft unter einander selbst verfaßt. Kirchlich ist, und kirchlich handelt, wer sich dieser gliedlichen Verfaßtheit bewußt ist und sie überall zu entsprechendem Ausdruck bringt. Kirchlichkeit ist überall das Gegentheil von subjectiver Vereinzelung. Wer kirchlich steht und kirchlich handeln will, der thut dies darum in jedem einzelnen Fall mit schuldiger Beziehung auf das Ganze der Kirche und auf die mit ihm in diesem Ganzen gliedlich Mitverfaßten; und thut dies in dem Falle um so mehr, wann ein solcher

Fall an sich schon eine wirksame Beziehung auf das Ganze in sich schließt. Anders handeln heißt unkirchlich handeln und ist jedesmal eine Sünde wider die Kirche. Das kann man in dieser, dem revolutionären Independentismus in allen Schattirungen allzu geneigten Zeit nicht stark genug hervorheben. Denn wäre das, wie sich's gebührt, überall beachtet worden, so wäre gar Manches ungeschehen geblieben, was der Kirche heute nicht zum Heile gereicht, und so stünde es mit der Gesammt-Erscheinung unserer Kirche heute anders. Auch Hofmann hätte nicht so handeln können, wie er gehandelt hat.

Denn Hofmann war nicht etwa nur Diener der Kirche und Gemeinde zu Gedern, sondern Geistlicher der lutherischen Confession in der hessischen „Landeskirche;" und die Kirche und Gemeinde zu Gedern nicht eine Gemeinde für sich, sondern eine Gemeinde in einem größeren kirchlichen Compler. Und wiederum: Hofmann war nicht der einzige Diener dieses größeren kirchlichen Compleres, sondern mit ihm noch ein ganzer großer Kreis; und endlich stand Hofmann in diesem Kreise von Geistlichen der lutherischen Kirche mit seinem kirchlichen Glauben und seiner kirchlichen Treue nicht einmal allein, sondern wußte mit sich in gleicher Gesinnung noch eine ganze Anzahl Anderer verbunden, unter denen er einer der jüngsten war. Das mußte dem Vicar Hofmann zu Gedern, als er diese, wie ihm nicht unbekannt war, Vieler Herzen gleich mächtig bewegende Angelegenheit zu allgemeiner An- und Aufregung in die Hand nahm, sogleich lebendig vor Augen stehen, und darnach mußte er verfahren, wenn er wirklich kirchlich verfahren wollte.

Hofmann mußte vor Allem, ehe er einer amtlichen Function, die er doch bisher verrichtet hatte, sich weigerte, und nachdem er zuvor bei dem ersten Geistlichen der Gemeinde alle möglichen und nöthigen Schritte vergeblich gethan, und dabei — setzen wir jetzt hier hinzu — zu der Ueberzeugung gekommen war, daß derselbe eine Abendmahlsgemeinschaft statuirte und pflegte, die dem lutherischen Bekenntniß zuwider läuft, H. mußte dann vor

Allem mit der gehörigen sachlichen Begründung seinen Regreß an die höheren Behörden nehmen und diese durchlaufen bis zu höchster Spitze des summus episcopus. Das wäre hier auf diesem Punkte das kirchliche Verfahren gewesen, das die allereinfachste Erwägung gebot. Indem Hofmann das nicht that, indem er vielmehr sogleich dem Gr. Dekan, der ihn doch nicht angestellt hatte, einen Theil seiner öffentlichen Functionen aufkündigte, versetzte er sich sogleich der höheren Behörde gegenüber, welcher der Gr. Dekan doch jedenfalls die schuldige Anzeige machen mußte, in eine sehr ungünstige Stellung.

Aber auch nach der anderen Seite hin hat sich Hofmann bei seinem ganzen Vorgehen unkirchlich verfehlt. Hofmann steht, wie schon bemerkt, in Hessen nicht allein mit seinen kirchlichen Anliegen; dasselbe, was ihn bewegt, bewegt noch eine ganze Anzahl anderer lutherischer Geistlichen, mit denen Hofmann auch schon in mannigfache Berührung und Beziehung gekommen war, die er zum Theil persönlich kannte. Und daß diese in Sachen des Ordinationsformulares, die, wie wir gehört, für Hofmann den letzten Ausschlag gegeben, von der ersten Stunde an bis auf den heutigen Tag nicht müßig gewesen sind, daß sie die ganze Gefahr, die hiemit der lutherischen Confession bereitet ist, wohl erkannt haben, das hat Schreiber dieses auch öffentlich bewiesen, und das zu beweisen werden sie fortfahren bis zum letzten Schritt. Der soll und wird aber deswegen kein so verzweifelter sein, als Hofmann ihn gethan. Sie werden deshalb der lutherischen Confession in Hessen nicht freiwillig den Rücken kehren. Denn sie, die lutherische Geistliche sind von Rechtswegen und die darum an das Recht der lutherischen Confession in Hessen ebenso gebunden sind, als dieses Recht die Grundlage ihrer ganzen amtlichen Existenz in der hessischen „Landeskirche" bildet, werden von diesem ihrem Rechtsboden aus niemals etwas zu Recht bestehend anerkennen, was, wie das neue Ordinationsformular, wider alles klare verbriefte öffentliche Recht der lutherischen Confession im Lande

auf die unzweideutigste Weise gerichtet ist, und werden dies auch, wenn sie auf anderem Wege nicht zu einem besseren Ziele kommen, gehörigen Ortes erklären, wie ich das eventuell jetzt schon öffentlich ausspreche. Die lutherischen Geistlichen des Landes werden in ihrer guten öffentlichen Rechtsstellung öffentlich und unveränderlich verharrend und darum das neue Ordinationsformular als ein der lutherischen Confession angethanes Unrecht declarirend, mit allem guten Gewissen das Weitere abwarten. Und das hätte Hofmann auch thun können und sollen; er hätte, wozu er ausdrücklich von eineflußreicher und wohlwollendster Seite aufgefordert worden, in gliedlicher Gemeinschaft mit seinen lutherischen Amtsgenossen verharren und es nicht ablehnen sollen, mit älteren Geistlichen in Vernehmen zu treten und sich soweit nöthig „belehren zu lassen"; dann wäre er kirchlich verfahren, und die Dinge ständen anders, als sie heute stehen; er hätte nicht von selbst fahnenflüchtig zu werden gebraucht. Aber dazu ist er freilich durch den weiteren Verlauf der Sache wenigstens halbwegs genöthigt worden.

Denn nachdem Hofmann schon in der Fastenzeit 1860 seinen Entschluß angezeigt, beim h. Abendmahl nicht mehr zu assistiren und am Gründonnerstag zum letzten Mal dabei fungirt, in der österlichen Zeit aber bis Pfingsten die Assistenz beharrlich verweigert hatte, darüber auch ein großer Sturm in der Gemeinde wider ihn ausgebrochen war, und der Gr. Dekan die Sache berichtet hatte, erging*) am 13. Juli folgender Erlaß des Gr. Oberconsistoriums an den Pfarrverwalter Hofmann zu Gedern:

„In Gemäßheit höchster Entschließung vom 30. v. Mts. haben wir Ihnen zu eröffnen, daß es nach der in der ev. Landeskirche des Großherzogthums zu Recht bestehenden Einrichtung die Pflicht der in luth. Gemeinden angestellten Geistlichen ist, auch reformirte und unirte Angehörige der ev. Kirche, welche an der Abendmahlsfeier nach lutherischem Ritus theil-

*) Die betreffenden Actenstücke sind veröffentlicht in Räthjen's K. Z. für Lutheraner, März und April 1861.

zunehmen wünschen, hinzuzulassen, daß daher, wenn Sie fernerhin die Ihnen obliegende Assistenz bei der Spendung des Abendmahls wegen der Theilnahme von Reformirten und Unirten an dieser Feier verweigern sollten, alsbald Ihre Abberufung von der Ihnen zur Verwaltung anvertrauten Stelle erfolgen müsse, und auch eine anderweite Verwendung im Dienst der Kirche, so lange Sie sich den in derselben bestehenden Anordnungen und Einrichtungen nicht in allen Beziehungen fügen, nicht stattfinden könne.

Indem wir Sie im Auftrag Gr. Ministeriums des Inneren von dieser Verfügung in Kenntniß setzen, sprechen wir zugleich die Erwartung aus, daß Sie dieser höchsten Verfügung gewissenhaft nachkommen und Alles vermeiden werden, was in der Gemeinde Gedern Unzufriedenheit erregen und Spaltung herbeiführen könnte, und sehen Ihrer bei Gr. Dekanat Gedern binnen 8 Tagen abzugebenden schriftlichen Erklärung hierüber entgegen."

Das ist ein Erlaß, der ebenso deutlich, als sein Inhalt von der einschneidendsten Wichtigkeit ist und die Lage der lutherischen Confession in der hessischen „Landeskirche" auf's Anschaulichste charakterisirt. Die Eröffnung an den Pfarrverwalter der lutherischen Gemeinde Gedern ergeht durch das unirte Oberconsistorium auf höchste Entschließung des gleichfalls unirten Ministeriums, gleichwohl für die lutherische Confession und ihre innersten Interessen eine Zwangs-Entscheidung von der eingreifendsten Bedeutung enthaltend. Denn das ist sie ja offenbarlichst. Ist es die Pflicht lutherischer Geistlichen, Anders-Confessionelle auf ihr Verlangen zum lutherischen Abendmahl zuzulassen, besteht also Seitens der letzteren ein Recht zur Theilnahme am lutherischen Altar-Sacrament: so ist damit die kirchliche Selbstständigkeit der lutherischen Confession vernichtet, so ist sie — Fremden gegenüber — nicht einmal mehr Herr in ihrem eigenen Hause, so ist ihr Altar ein getheilter, so hört auch ihr Glaube und ihre Lehre vom h. Abendmahle auf, ihre eigenthümliche Stelle zu behaupten, so ist sie in Gleichheit mit der reformirten versetzt, so ist also — bei immerhin verschiedenen Namen — eine Vereinigung beider hergestellt, der nichts als der bekannte Name mehr fehlt. Denn es wird das ja auch als eine „zu Recht bestehende Einrichtung" ausgegeben. Aber, aber — eine grundlosere und nichtigere Behauptung ist

wohl schwerlich jemals von einem deutschen Kirchenregiment ausgesprochen worden, als diese. Denn wo ist hier das „Recht"! Wo findet sich in allen Verordnungen auch nur eine leise Spur davon! Und wie soll auch jemals etwas zu einem Rechte werden, was vor Gott und Menschen das schreiendste Unrecht ist! Zu einem Rechte in der hessischen „Landeskirche", welche die lutherische, die reformirte und die unirte Confession edictmäßig geschieden, also jede nach ihrer vollen kirchlichen Eigenthümlichkeit in sich begreift und in der es außerdem ausdrücklich nach dem Willen Ludwig's I. verpönt ist, die Union anders als „auf dem Wege freier Ueberzeugung und gegenseitiger Uebereinkunft, ohne Befehl und Leitung von oben, ohne Anwendung von Mitteln, welche als Gewissenszwang betrachtet werden können", einzuführen?

Hofmann hatte also in seiner Eingabe vom 26. Juli guten Grund, zu bitten:

„ihm doch geneigtest das Gesetz bezeichnen zu wollen, wodurch die Abendmahlsgemeinschaft der Lutherischen mit Reformirten und Unirten in unserem Lande zu einer zu Recht bestehenden Einrichtung geworden sei."

Die Behörde konnte es nicht, und erklärte unter'm 10. Aug. durch den Gr. Dekan, die Bitte Hofmann's nur als eine „ausweichende" ansehen zu müssen, und verlangte eine „bestimmte" Erklärung. Auch diese gab Hofmann unter'm 15. Aug., indem er u. A. bemerkte:

„daß ein solches Gesetz keineswegs ein bloß etwa auf äußerliche Verfassungs-Angelegenheiten oder Ritus sich beziehende Neuerung wäre, sondern eine Neuerung, die tödtlich tief in das Herz lutherischer Lehre einschnitte, die für jeden wahren Lutheraner einer thatsächlichen, nun vollständigen Aufhebung der lutherischer Kirche gleichkommen und ihn nöthigen würde, die Gemeinschaft des Glaubens sonstwo zu suchen. — Lutherische Lehre und lutherischer Kirche ächtkirchlicher Brauch, den noch hier Lebende kennen und haben üben sehen, sind auf meiner Seite (fährt H. fort) und da ich bei meiner Ordination als Diener der lutherischen Kirche und auf deren Bekenntnisse verpflichtet bin, so durfte ich nicht nur, sondern ich mußte den falschen Glauben zurückweisen mit Wort und That, und da ich Letzteres meiner hiesigen Stellung nach nicht konnte

so durfte ich mich wenigstens nicht selbst daran betheiligen, als ihm Zugang an unserem lutherischen Altar verstattet wurde."

Hierauf erfolgte ein Rescript der „Gr. Superintendentur Oberhessen an den ev. Pfarrverwalter Herrn Hofmann zu Gedern", folgenden Wortlautes:

„Da Sie der seit mindestens 60 Jahren in der ev. Landeskirche des Großherzogthums bestehenden Observanz, auch einzelne reformirte oder unirte Christen, welche das h. Abendmahl nach lutherischem Ritus genießen wollen, zum Genusse desselben zuzulassen, widersprechen und die Ihnen obliegende Assistenz bei dem h. Abendmahl fortwährend verweigern, so fordere ich Sie in besonderem Auftrage Großherzoglichen Oberconsistoriums hierdurch auf, Ihre sämmtlicheu geistlichen Functionen alsbald niederzulegen, und bemerke dabei, daß Sie namentlich keine besondere Abschiedspredigt mehr zu halten haben. Weiter hat mich Gr. Oberconsistorium beauftragt, Ihnen, wie hiermit geschieht, zu eröffnen, daß Sie in der ev. Landeskirche des Großherzogthums nicht weiter verwendet werden würden, wenn Sie nicht zuvor die bestimmte Erklärung abgegeben haben würden, daß Sie sich den in der ev. Landeskirche des Großherzogthums bestehenden Anordnungen und Einrichtungen unweigerlich fügen wollten."

Wie man sogleich bemerkt, so ist hier der eigentliche Streitpunkt wesentlich anders gefaßt, als in dem Erlaß vom 13. Juli. Während dort von einer „zu Recht bestehenden Einrichtung" und einer „Pflicht" lutherischer Geistlichen geredet wird, Anders-Confessionelle zum lutherischen Altare zuzulassen, so ist hier nur von einer „Observanz" die Rede „Einzelnen" gegenüber, also von einem Herkommen für Ausnahmsfälle, dergleichen allerdings in Gedern vorlag. Eine solche Observanz ist aber lange noch kein Recht, und involvirt auch keine Pflicht. Denn es kann ja möglicher Weise eine schlechte Observanz sein, die sich in schläfriger lauer Zeit eingeschlichen hat, und darum bei erwachter besserer Erkenntniß weichen muß. Denn schlechthinniges Unrecht, insbesondere in geistlichen Dingen, kann nicht verjähren und zu Recht werden. Eine solche Observanz kann man sich also gefallen lassen, man kann ihr aber auch widersprechen. Unbedingt bindend ist sie auf keinen Fall. Von einer Pflicht kann also dabei nicht die Rede sein. Aber hier

verhält es sich noch gar nicht einmal mit dieser Observanz so, wie behauptet wird. Die „Landeskirche" besteht erst seit dem Edicte des J. 1832 als solche, und die Unirten erst seit 1822; mithin fehlen an den 60 Jahren noch eine ganze Anzahl. Dabei ist sie gar nicht allgemein, sondern immer noch an vielen Orten auf dem Lande Brauch, daß die Lutherischen oder Reformirten, die vereinzelt wohnen, ihren eigenen Altar suchen. In meinem Kirchspiele habe ich es vor 10 Jahren so gefunden, daß die hereingeheiratheten reformirten Weiber zwar mit den communicirenden Männern zur Kirche gehen, auch bei der Feier anwesend bleiben, aber nicht selbst daran Theil nehmen. Eine Frau, die das that, ohne daß wir sie als reformirt kannten, hörte nur einmal in einer Predigt die eigenthümlich lutherische Lehre und ihren Unterschied von der reformirten auseinandersetzen, als sie von selbst, obgleich schon angemeldet, von der Feier zurücktrat; und eine andere, die mich fragend anging, ob sie nicht jetzt auch bei uns zum h. Abendmahle gehen könnte, und die ich dagegen fragte, ob sie denn aber auch mit dem lutherischen Glauben kommen wollte und könnte, zog gleichfalls vor, ihre reformirte Heimathskirche fort aufzusuchen. Endlich eine Dritte, die mich an's Krankenbette beschied und das Abendmahl verlangte, und der ich mich willig dazu bezeigte, wenn sie mir verstattete, was ich nicht anders könnte, ihr dasselbe in lutherischem Sinn und Brauch zu reichen, konnte sich ebenfalls nicht dazu entschließen. Es wissen also Viele von der angeblichen 60jährigen Observanz nichts. Es kann also auch nicht wohl von einer Observanz „in der ev. Landeskirche", sondern nur von einer Observanz an einzelnen Orten derselben geredet werden*), es müßte denn sein, daß man sie als im Begriff der „ev. Landeskirche" gelegen betrachtete, was aber nicht gesagt ist.

*) Hiernach ist auch keineswegs genau, wenn H. später in seiner Eingabe an den Großherzog zugibt: „daß dieselbe aber in Bezug auf Reformirte und später auch auf Unirte Observanz gewesen ist, ist leider wahr."

Dabei ist aber noch ein Anderes in der Fassung des Superintendentur-Rescripts unklar. Denn die hier so titulirte Observanz, einzelnen Reformirten gegenüber, kann recht wohl als eben das verstanden werden, was man sonst auch die „mildere lutherische Praxis" nennt und nach der auch strenge Lutheraner einzelnen Reformirten und Unirten, sofern sie nur der lutherischen Abendmahlslehre nicht widersprechen, gastweisen Zutritt zum lutherischen Altare verstatten. Es wäre dann aber der Unterschied von der Behauptung des Erlasses vom 13. Juli noch größer, und das Verfahren gegen Hofmann noch unregelmäßiger. Es hätte dann nicht ohne Weiteres vorausgesetzt werden dürfen, daß Hofmann, der sich nach seinen Worten nur gegen die unbedingte Zulassung ausgesprochen (wenigstens erlauben sie diese Auslegung) auch dieser Observanz in der Gestalt der „milderen Praxis" widerspreche. Aber auch Hofmann selbst — dürfte man erwarten — hätte diesen Unterschied geltend machen, überhaupt in das Nähere der Frage tiefer eingehen sollen, da es sich doch für ihn um eine so höchst wichtige Sache handelte, es müßte denn sein — was wir nicht wissen, was aber wahrscheinlich ist —, daß er auch die mildere Praxis als mit lutherischem Glauben und Kirchenwesen unverträglich fände. Jedenfalls indeß, und wenn wir das Alles dahingestellt sein lassen, liegt das zeitgeschichtliche Factum vor, daß eine unirte Kirchenbehörde, die noch nicht 2 Jahre zuvor einen unirten Pfarrer der Residenz, der öffentlich „als einen Beweis des Einverständnisses mit seiner Auffassung und Auslegung des Evangeliums von Jesu Christo" eine an ihn gerichtete Adresse erklärt hatte, in welcher Schriftlehren, wie die vom Teufel, von der durch Adam in die Welt gekommenen, alle Menschen unter den Zorn Gottes verhaftenden Sünde, und von dem königlichen Amte Christi, unter namentlicher Anführung der hierher gehörigen Schriftworte, als „Aberglaube" proclamirt worden und der so, in diesem Sinne, fortzulehren gleichfalls öffentlich versichert, der also hiermit Christum und das Wort

Gottes vor dem ganzen Lande offenbarlichst herabgewürdigt, beide so gut wie ganz verworfen hatte —, daß, wiederholen wir, dieselbe unirte Kirchenbehörde, welche diesen unirten Pfarrer nach diesem öffentlichen Aergerniß unangetastet in Amt und Würden gelassen, einen lutherischen Pfarrverwalter an einer lutherischen Gemeinde, der sich geweigert, Reformirten und Unirten am lutherischen Altare ohne Weiteres den Kelch zu reichen, auf Grund einer in der Landeskirche angeblich, aber nicht eigentlich bestehenden, durch kein Gesetz, keine Verordnung, keine Urkunde, nicht einmal thatsächlich zu erhärtenden Observanz, seines Amtes entsetzt und ihm auch jeden ferneren Dienst an lutherischen Gemeinden des Landes unter Bedingungen abgeschnitten hat, die jeder lutherische, seiner Kirche und seinem Amte treue Pfarrer im Lande nicht erfüllen kann. Das ist das Factum, zu dem wir ein weiteres Wort hinzuzusetzen nicht nöthig haben. Aber es sollte für Hofmann noch weitere Folgen haben.

Indem er auch nach seiner Entfernung vom Amte noch in Gedern blieb und auf ausdrücklichen Wunsch den früheren Unterricht der Honoratioren-Kinder wieder besorgte, richtete er Ende November eine Eingabe an den Großherzog, in der er darum bat,

> daß er in sein bisheriges Amt wiedereingesetzt und die Großh. Behörde bedeutet werde, daß sein Verfahren das in der luth. Kirche Hessens allein zu Recht bestehende und es überhaupt der Wille Sr. K. Hoheit sei, daß dieselbe in ihrem ungeschmälerten Recht auf Grund ihrer Bekenntnisse bestehe;"

eine Bitte, in der jedenfalls Nichtzusammen-Gehöriges auf wenig besonnene Weise neben einander gestellt, und die, unter den in Hessen thatsächlich bestehenden Verhältnissen, für ihre denselben entschieden entgegengesetzte Forderung lange nicht genug motivirt, erklärt und begründet war. Besonnenheit und Umsicht aber war ja auch von vornherein in der ganzen Angelegenheit Hofmann's Sache nicht; sein Blick war schon gleich ein unangemessener, eingenommener, über das nächst Gebotene

hinausschweifende, und wurde es offenbar je mehr und mehr. Sonst hätte er unmöglich für diese Eingabe und ihre scharfen Forderungen, in denen er nicht einmal eine, von treuen und namhaften Lutheranern der Gegenwart statuirte g a s t w e i s e Zulassung Anders-Confessioneller zugiebt, auf irgend welches Verständniß bei der unirten hessischen Kirchenbehörde rechnen können. Aber man stößt auch auf einen gewissen Widerspruch Hofmann's mit sich selbst in dieser Eingabe. Denn wenn er, nachdem er erwähnt, daß er im Febr. 1859 zum Pfarrverwalter ernannt und ordinirt worden sei, fortfährt: „Getreu dieser Verpflichtung mußte ich mich als gewissenhafter Lutheraner weigern, das h. Abendmahl austheilen zu helfen, als hier Reformirte, Unirte und Katholische zugelassen wurden": so ist hierbei gar nicht in erklärenden Betracht gezogen — was doch auch Thatsache ist —, daß Hofmann noch ein ganzes Jahr lang, bis zum Erlaß des Ordinationsformulares, die Assistenz beim h. Abendmahl geleistet hat, sowie daß er, der schon einige Jahre vorher in Gedern gelebt hatte, die dort bestehende Praxis gekannt und trotz derselben, ohne irgend welche Reservation, das ihm übertragene Amt nicht allein angenommen, sondern sich selbst darum beworben hat. Es wird auch hiermit thatsächlich bestätigt, daß seine, Ein Jahr nach seiner Ordination eingenommene Stellung zur Abendmahlsfrage einen anderen Grund, wenigstens Anlaß gehabt hat. Hofmann war sich also selbst keineswegs ganz klar bei seinem Vorgehen, weil auch nicht mehr nüchtern in seinem Inneren, es müßte denn sein, daß er sich aus der Landeskirche habe hinaustreiben lassen w o l l e n. Das haben aber noch mehr seine folgenden Schritte offenbart. Denn diese erscheinen noch weniger kirchlich besonnen. Das hat uns schon der Inhalt seiner Eingabe an den Großherzog gezeigt, darauf deutet aber auch der Umstand, daß er sich nicht angelegentlicher bemüht, seine gleichgesinnten Freunde in seine Sache, die doch bis zu einem gewissen Punkt eine allgemeine ist, hereinzuziehen, sowie daß er nicht Geduld genug hatte, den Er-

folg bereits im Gang befindlicher Bemühungen in Sachen des Ordinationsformulares abzuwarten, das die treuen Lutheraner in Hessen, Patrone und Geistliche auf's Angelegentlichste beschäftigte: obwohl wir hierbei auch nicht verschweigen dürfen, daß die Erfahrungen, welche Hofmann von den Bestrebungen der Kirchlichgesinnten und ihren Erfolgen bis dahin gemacht hatte, grade nicht sehr einladend waren; und auch das gern in erklärende Erwägung ziehen wollen, daß das Warten eines jüngeren reizbaren Mannes Sache nicht ist, das ihm widerfahrene Unrecht aber und seine zunächst bedrängte und aussichtslose Lage ganz dazu angethan waren, ihm die Besonnenheit des Blickes noch mehr zu benehmen und ihn zu weiterem Vorgehen zu spornen. Das aber erfolgte auch sehr bald.

Nachdem Hofmann eine Zeitlang in seiner Privatwohnung täglich Erbauungsstunden gehalten und mit den ihm Anhängigen nicht mehr die Kirche zu Gedern, sondern die eines Stolberg'schen Nachbarortes, dessen Geistlicher von entschieden lutherischer Gesinnung ist, besucht hatte, und nachdem Hofmann auch schon längere Zeit vorher mit dem separirt lutherischen Pastor Hein zu Frankfurt a/M. bekannt geworden war: erschien dieser, wie man erzählt, auf besondere Einladung einiger Mädchen, eines Abends in Gedern, nachdem Hofmann schon vorher von diesem Besuch Kunde erhalten, und nahm am folgenden Tag 20 Personen *) in die saparirt lutherische Kirche auf, indem diese zugleich ihren Austritt aus der hessischen Landeskirche bei dem Gr. Dekan erklärten. Hofmann trat ebenfalls bei, es fand Gottesdienst und Abends nach 8 Uhr auch Abendmahlsfeier in der dazu hergerichteten Stube eines Schreiners statt; und wurde sogleich auch eine Eingabe an das Großh. Ministerium um kirchliche Anerkennung gerichtet. Diese erfolgte indeß nicht, die Austritts-Erklärung wurde als nichtig angesehen, da

*) 2 Familien-Väter, der eine mit seiner Frau, 4 Wittwen, 5 Ehefrauen ohne ihre Männer, 2 Bursche, 6 Mädchen.

die Gemeinde Gedern eine lutherische sei und es im Großherzogthum keine andere und besondere lutherische Kirche gebe, zu welcher sie übertreten könnten"*), und gegen den Pastor Hein, wenn er wieder nach Gedern kommen sollte, „ernste polizeiliche Maaßregeln in Aussicht gestellt." So steht die Sache heute —, wie sie sich weiter entwickeln wird, muß abgewartet werden; wir aber werfen einen kurzen Blick auf den Schluß unseres Zeitbildes zurück. Denn er muß für uns, Zuschauer und Darsteller, als ein ziemlich unvermittelter erscheinen.

Darauf muß uns Hofmann selbst aufmerksam machen. Denn noch kurz vorher, Ende November 1860, spricht er es in der Eingabe an den Großherzog aus, daß es „kein Gesetz" in Hessen gebe, „welches die Abendmahlsgemeinschaft der Lutherischen mit Reformirten und Unirten als zu Recht bestehende Einrichtung ausspreche," und weiß, daß es „von Seiten der Behörden stets anerkannt worden, daß es eine lutherische Kirche in Hessen noch geben sollte." Er weiß und ist überzeugt, daß „sein Verfahren das in der lutherischen Kirche Hessens allein zu Recht bestehende ist" und bittet, die Behörde zu bedeuten, daß „es überhaupt des Landesherrn Wille sei, daß die lutherische Kirche in ihrem ungeschmälerten Rechte auf Grund ihrer Bekenntnisse bestehe." Er weiß also noch kurz vorher ganz sicher und genau, was eigentlich der Zustand **Rechtens** in der hessischen „Landeskirche" bezüglich der lutherischen Confession ist, und bezeichnet selbst den factischen Bestand, insbesondere die Abendmahls-Gemeinschaft betreffend, als einen „Mißbrauch". Er muß mithin hiernach auch noch davon überzeugt sein, daß eine lutherische Kirche in Hessen noch besteht, wenn auch als eine von diesem und anderen Mißbräuchen verunstaltete und gedrückte. Er konnte also nach dem, was er noch Ende November 1860 geschrieben und gewußt, und was jetzt, sicherlich nicht ohne sein Zuthun, in der Räthjen'schen Kirchen-Ztg. (April-Heft) gedruckt zu lesen

*) Vgl. Darmst. Allg. K.-Z. S. 267.

ist, an einen Austritt aus dieser lutherischen Kirche in Hessen mit Grund nicht denken. Thut er das aber nun doch, kaum 2 Monate nachher, so muß sich ihm die ganze, an sich doch gar nicht veränderte Sachlage jetzt in einem anderen Lichte dargestellt haben, so muß eine Veränderung in ihm vorgegangen, seine Anschauung eine andere geworden sein. Bestimmte Notizen stehen uns darüber keine zu Gebot, einigen Anhalt zu Vermuthungen könnte nur der Verkehr mit dem separirten Pastor Hein geben.

Denn dieser trägt sich nicht erst heute, sondern schon lange mit der Einbildung, in Hessen gäbe es lutherische Kirche, Confession und Altar nicht mehr, und hat sich auch vor einiger Zeit Mühe gegeben, in sectirerischer Hast und separatistischem Uebereifer, unterstützt von einer naiven Unkenntniß unserer wirklichen Zustände, auch ohne nur im Geringsten sich um den mit vieler Mühe öffentlich vorher schon geführten Gegenbeweis zu bekümmern, dies öffentlich im „Freimund" darzuthun, als ob es keine größere Freude für ein lutherisches Herz geben könnte, als wieder einmal eine ehemals blühende lutherische Landeskirche zu Grabe zu tragen, und als ob sonst in Hessen Keinem lutherisches Kirchenwesen so am Herzen läge, auch Keiner eigentlich so genau und sicher wüßte, was dazu gehört, als der nassauische lutherische Pastor Hein. Gott sei's hier geklagt, die arme lutherische Kirche ist nicht die letzte, die Grund zu der Bitte hat: „Gott bewahre mich vor meinen Freunden!" Auch bei der Gederner Geschichte scheint Freund Hein den eigentlichen Leichenbitter gemacht zu haben, und ohne ihn Hofmann zu dem übereilten Schritte nicht gekommen zu sein.

Denn übereilt ist er gewesen. Was in Gedern geschehen, und was dem Pfarrverwalter Hofmann geschehen, das ist damit noch lange nicht der lutherischen Confession und Kirche in Hessen geschehen; das zeigt wohl an, was man von Seiten des unirten Kirchen-Regimentes für Gedanken hat in Betreff des Lutherthums und was für eine mißbräuchliche Praxis man gern

zu einer „zu Recht bestehenden" stempeln möchte: aber Intentionen sind noch keine vollendete, am wenigsten eine rechtliche Wirklichkeit, und wider Intentionen und Mißbräuche kann und soll man streiten, ganz besonders, wenn Einem, wie bei uns, so klares, heilig verbürgtes, unverbrüchliches Recht zur Seite steht, aber nicht fliehen, nicht so kurzathmig, nicht so unkirchlich, nicht so thöricht und schwindsüchtig sich benehmen, wie uns der separirte Pastor Hein zumuthet.

Aber dabei haben wir uns ja auch keineswegs verborgen, in welch ganz anderes bedenkliches Stadium die kirchlichen Dinge in Hessen durch den Erlaß des neuen Ordinationsformulares getreten sind, als dessen erste Frucht wir diesen ersten Versuch einer Separation in der hessischen Landeskirche zu betrachten haben, und das leicht noch andere Verwickelungen nach sich ziehen könnte. Jedenfalls heben diese Vorgänge zu Gedern, wo der Baptismus Fuß gefaßt hatte bei Solchen, welche in der Kirche die kräftige und reine Speise des göttlichen Wortes vermißten, und wo er wich, als ihm die lautere Predigt des lutherischen Bekenntnisses entgegentrat, und wo sodann, als man der scharf gezogenen Consequenz dieses Bekenntnisses nicht billige und weise Rechnung trug, diese Consequenz, durch das neue Ordinationsformular in ihrem Argwohn bestärkt, sich überschlug — drohend den Finger auf.

Reichelsheim i/O. Dr. G. Reich.

III.

Jahresberichte und Kritiken.

Denkwürdigkeiten aus dem Leben von Amalie Sieveking, in deren Auftrage von einer Freundin derselben verfaßt. Mit einem Vorwort von Dr. Wichern. Zweite revidirte Auflage. Hamburg, 1860. Agentur des Rauhen Hauses.

Die Verfasserin vorstehenden Buches und der Vorredner haben zu der in christlichen Kreisen so bekannten und hochverehrten jetzt verewigten Dame, die man wohl die Mutter der inneren Mission nennen kann, in naher Beziehung gestanden, und die Worte, die sie ihr zum Andenken gesprochen haben, athmen den Geist der Liebe und höchsten Verehrung. Ref. begreift das sehr wohl. Er hat zwar der Stifterin des Hamburger Kinderhospitals fern gestanden, auch ihren Bestrebungen in ihrer Losgerissenheit von der Kirche, oder von dem institutionellen Kirchenthum, wie der Vorredner sich ausdrückt, in allen Stücken nie Recht geben können, ihm widerstrebt auch ein solches In-den-Vordergrund-treten bei der Frauenwelt, wie die zweite Lebenshälfte uns solches darbietet, daß Frauen nicht bloß schriftstellern, sondern auch in großen Städten Conferenzen berufen, Reden halten, Statuten machen u. dgl., aber bei dem Allen hat doch auch er seine einzige Begegnung mit der Verstorbenen nicht wieder vergessen können. Es ist ihm stets in lebendiger Erinnerung geblieben, wie er bei einem Besuch eben jenes Kinderhospitals durch den zeitigen Arzt der Stifterin vorgestellt ward und während der kurzen Unterredung beobachten konnte, wie dieselbe ein Kind zu sich rief, um ihm eine Bestellung aufzutragen, wie er da nicht bloß die liebreichen Worte hörte, womit das Kind angeredet ward, sondern auch den milden Strahl

wahrnahm, der aus den blauen Augen auf das Angesicht des Kindes fiel.

Der Vorredner beschränkt den Boden, auf dem diese Pflanze des Gottesreichs erwachsen, zunächst auf die Familie, deren Beziehungen zu Claudius, Friedrich Heinrich Jacobi, Friedrich Perthes hervorgehoben werden, wobei denn wunderbarer Weise Hamburg auch als der Ort gerühmt wird, wo sich Reimarus, dessen Schwester Elise und Lessing begegnet sind.*) Dann weist er auf die Tüchtigkeit des Hamburger Familienlebens überhaupt hin, das bis in die neueste Zeit sich dort erhalten habe. Wir müssen das Terrain weiter stecken; wenn Amalie Sieveking, vom achtzehnten Lebensjahre an, den Gedanken, auf protestantischem Boden einen Verein barmherziger Schwestern zu gründen, unbeirrt durch Freunde und Feinde, festhält und zur Ausführung bringt, so ist das alte Sachsenkraft, die 30 Jahr für Odin wider Karl den Großen streitet und mehr als ein Menschenalter gegen die salischen Kaiser für die libertas Germanica, worunter freilich in Wahrheit nur Ungebundenheit der Sächsischen Großen begriffen war, die Fahne hochhält; ja wenn wir hören, wie unermüdlich Amalie, oder, wie sie in dem Buche genannt wird und wie wir sie auch nennen wollen, Malchen, an den Tagen, wo sie Schule zu halten hat, aus Othmarschen (nahe bei Altona, wo die Tante ihre Sommerwohnung hatte) zu Fuß nach Hamburg wandert, dann, nachdem sie Schule gehalten, Versammlungen von Frauen im Dienste christlicher Liebe beruft, darauf Kranke besucht und Besprechungen mit christlichen Freunden in engeren Kreisen hält, überhaupt ihre hellen Augen überall hat, wo dem Reiche Gottes Etwas zu gewinnen ist, und für dessen Realisirung die Anstelligkeit ihrer Person eintreten lassen will, so sehen wir Hamburg christlich repräsentirt, wie es sich materiell in den Gassen drängt, wenn die Börsenglocke geläutet hat, oder wie es in den Hafen eilt, wenn ein Schiff aus fremden Landen angekommen ist, mit dem die Handelswelt noch in keinen Beziehungen steht und wohin ein Geschäft zu machen ist. Als Potenz ist dann noch anzuführen die Zuversicht und der Muth, Etwas zu wagen, wie ihn ein freistaatliches Leben erzeugt, und damit bei allem Mensch-

*) Wir begreifen nicht, wie man dies Trifolium in christlicher Nähe nur nennen mag, da diese drei, der erste als Verfasser, die Schwester als Lieferantin an Lessing und dieser letzte als Herausgeber der Wolfenbüttler Fragmente unsern Herrn Jesus nicht bloß zum Spott der Leute und Verachtung des Volks, sondern auch zum Lügner und Betrüger vor der christlichen Welt hingestellt haben. Es ist jedenfalls ein sehr interessanter Wink, daß die Gegnerschaft gegen „institutionelles Kirchenthum“ mit solchen Freundschaften Hand in Hand geht.

lichen auch dem Besten die Sünde und die Hinfälligkeit nicht fehle, muß der gänzliche Tod und die Verwüstung der Hamburger Kirche gerade zu der Zeit, als Gott der Herr diese Frauenseele zu einem Gefäße seiner Gnade machte, mit zur Rechnung gestellt werden.

Das Buch, zu dem wir uns nun wenden, bietet von zwei Seiten ein hohes Interesse dar. Es tritt uns darin einmal das Wachsthum in der Gnade an einem Christenmenschen entgegen, so daß wir sehen, wie aus dem Senfkorn der Baum wird, unter dessen Zweigen die Vögel des Himmels wohnen, und sodann spannt es uns, zu verfolgen, wie das Starkwerden an dem inwendigen Menschen sich zugleich Bethätigung sucht, sie findet, und wie ihm dabei geholfen wird. Das reichlich vorliegende Material, bestehend in einem Tagebuche (auch „Sonntagsbetrachtungen" genannt), das bis zum Jahre 1826 reicht, und in zahlreichen Briefen aus dieser und der späteren Zeit, hätte in der Weise verarbeitet werden können, daß man die prägnanten Stellen der Zeitfolge nach an einander reihte, um so in ursprünglicherer Weise den Bildungsgang des Lebens der Verstorbenen zur Darstellung kommen zu lassen. Es wäre das unstreitig die für den christlichen Beobachter anziehendere Weise gewesen. Solche Arbeit ist aber keine Frauenarbeit und auch nicht für einen weiten Leserkreis geeignet. Die Verfasserin, die sich übrigens vor den vielen urtheillosen, in Exclamationen sich ergehenden Schriftstellerinnen unserer Zeit durch Einsicht auszeichnet, wie besonders das Schlußwort bezeugt, hat einen anderen Weg eingeschlagen. Indem sie vier Abtheilungen macht, Kindheit, fortschreitende Entwickelung, öffentliche Wirksamkeit, Krankheit und Tod, hat sie in ihre Darstellung dieser Lebensabschnitte die hervorragenden Stellen aus Tagebuch und Briefen eingewoben.

Das Bild der Kindheit und ersten Jugend, das uns in unserer Erzählung aufgerollt wird, hat fast ausschließlich düstere Farben und muß zum Mitleiden stimmen. Geboren (25. Juli 1794) in einer angesehenen Hamburger Familie, die vor mehreren Jahren aus Westphalen eingewandert und deren Ahnherr dort ein Schulmeister gewesen war, in dessen Urenkelin sich also der Schulmeistertrieb wieder geltend gemacht hat; im fünften Jahre der Mutter beraubt und im funfzehnten des Vaters, der mit gänzlich zerrütteten Vermögens-Verhältnissen diese Welt verließ; so lange dieser lebte, von Tanten im Hause erzogen, nach dessen Hingange aber durch einen Familienrath, welcher die Sorge für sie und zwei Brüder übernahm, bei Verwandten untergebracht und hier mit dem Brote gespeist, das wenigstens einen starken

Beigeschmack von dem Verwandten-Gnadenbrot hatte, welches, wie Alle sagen, die es zu essen hatten, sehr bitter schmecken soll, hatte Malchen die zärtliche Sorge einer Mutter um ihr Kind nie erfahren und entbehrte dazu alles Trostes der Religion, denn sie ward, so lange das älterliche Haus bestand, freilich von einem eigenen Lehrer, aber aus langweiligen Moralbüchern unterrichtet und war (hier haben wir unsere eigene Geschichte) mit ihrer Lectüre auf Campe's Reisen, Weiße's Kinderfreund, Kotzebue's Lustspiele und Becker's Weltgeschichte verwiesen. Dazu bei der Anlage zum Ehrgeiz, der ihr das Gefühl, sich blamirt zu haben, empfindlicher sein ließ, als das Bewußtsein der Schuld, ohne körperliche Reize, die an einem Mädchen in die Augen fallen und bei den Kindern der Welt allein Interesse erwecken, und bei einem Triebe, zur Zeit auch mal lustig zu sein, ohne Organ für das Reich der Töne und unfähig beim Walzen Tact zu halten, so daß sie aus der Ferne fremd zusehen muß, wenn ihre Brüder sich in Jugendlust im Kreise drehen, weiß sie sich in den Kinderjahren von dem Gefühl des Druckes, wenn auch nicht der Verbitterung und des Neides, tief beschwert, und hat sie kein Verständniß für die Dichter, die sich von der Sehnsucht nach den Kinderjahren ergriffen fühlen. Die Confirmation kommt und die Bereitung dazu ist so erbärmlich, daß sie bei der Feier Noth hat, nur ein gewisses Andachtsgefühl zu bewahren. Endlich zum Uebermaß ist zu weiblichen Handarbeiten kein besonderes Geschick vorhanden und das Denkvermögen überwiegt schon früh so sehr, daß die Besorgung der Küche zu unbedeutend erscheint. Bei diesem Gefühl, in ihren sie umgebenden Lebenskreisen nirgends an ihrem Platze zu sein, regt sich beim Mitleiden mit einem Bauermädchen, das aus dem Confirmanden-Unterricht wegen Mangels an Lesefertigkeit weggewiesen ist, das Blut des alten westphälischen Schulmeisters, das Kind wird in den Unterricht genommen, und zu gleicher Zeit gestalten sich die äußeren Verhältnisse freundlicher, indem eine Verwandtin, Madame Brunnemann, die arme Waise, sich zur Gesellschaft und einem Sohne mit langwieriger Krankheit zur Pflege, in ihr Haus aufnimmt, wodurch dem drückenden Gefühl, überall übrig zu sein, abgeholfen und eine Art Stellung im Leben gewonnen wird. Diesem Leseunterricht einer Confirmandin schließt sich an ein Act des reinen Lehrtriebes, wonach man ein sechsjähriges Kind der Hausgenossen ins Zimmer holt, um demselben das Stricken zu lehren, und als dann eine ältere Schwester desselben von ihrer Erzieherin verlassen und eine Nachfolgerin noch nicht aufgefunden ist, tritt Malchen mit dem schüchternen Erbieten hervor, den Unterricht derselben zu übernehmen. Ihr Erbieten

wird bestens angenommen, und weil sich findet, daß die Sache noch besser gehen würde, wenn mehrere Kinder eines des anderen Lerntrieb wecken würde, so werden deren noch sechs aus befreundeten Familien hinzugenommen. Die erste Schule ist fertig, gerade als die Lehrerin ihr neunzehntes Jahr zurückgelegt hat. Die Schule wird von nun an auch für Malchen eine Schule des heiligen Geistes und giebt ihrem spätern Leben, selbst ihren irrigen dogmatischen Ansichten, ihre Richtung. Es wird mit aller Treue gearbeitet (sie giebt keine Stunde ohne Vorbereitung) und im Gefühl, daß man an seiner Stelle ist, wird mit einer Art Jubel das Werk in die Hand genommen, aber man stößt auf Hindernisse bei sich selbst und den Kindern; der Kinder Trägheit und die eigene begegnen sich oft, man nimmt an den Kindern wahr, was für ein mächtiger Trieb zur Thätigkeit der Ehrgeiz ist, aber auch die Gefahren decken sich auf, wenn dieser Trieb die Herrschaft gewinnt, und die christliche Demuth wird von nun an angestrebt; man lieset mit den Kindern die Bibel, stößt dabei auf den lebendigen Gott und glaubt selbst nur an eine ziemlich abgeblaßte Vorsehung; man muß lesen und lernen lassen, daß Christus die Versöhnung für unsere Sünde ist, und das streitet ganz und gar wider die erhabene Vorstellung von Gott, daß selbst Shakspeare, den man um diese Zeit mit der Tante lieset, bei dem Bruder angeklagt wird, ihr das schöne Ideal vom Menschen verdorben zu haben.

Schalten wir hier bei Erwähnung des Bruders etwas über die Familie ein und führen wenigstens die Namen der Personen und Familien an, mit welchen Malchen verkehrt und die einen Einfluß über sie gewonnen haben, obwohl freilich ihre christliche Entwickelung, wenn man so sagen darf, vorzugsweise auf eigenen Füßen steht, und wir von keinem namhaften Theologen, wie Tholuck oder Andere, hören, der persönlich oder durch Schriften einen entscheidenden Einfluß auf sie ausgeübt hätte, denn zu Neander ist sie erst später nach der Bekehrung in Beziehung getreten. Außer der Bibel scheint vornehmlich Thomas von Kempis gewirkt zu haben; eine große Anregung ist von Merle während seines kurzen Aufenthalts in Hamburg ausgegangen, ob durch Predigt oder bloß persönlichen Verkehr, wird nicht recht klar, und bei dem Entschlusse, eine barmherzige Schwesterschaft zu stiften, hat Professor Hartmann und vor Allem Goßner entschieden eingewirkt. Außerdem muß der Pastor Geibel in Lübeck und die Familie Pauli daselbst genannt werden, mit denen Malchen in engerem und Glauben förderndem Verkehr gestanden. Von den Brüdern hatte der ältere, Eduard, die Kaufmannschaft erlernt und, mit einer Hamburgerin verheirathet, sich in London

als Kaufmann etablirt. Sein Verhältniß zu der Schwester ist ein sehr liebreiches, obgleich er auf die Ideen derselben nicht tief eingeht und häufig warnt, „sie gehe zu weit". Diese Verschiedenheit der Ansichten stört aber das geschwisterliche Verhältniß nicht; sie wechseln Besuche, und Malchen hat viermal England besucht, was nicht ohne Anregung für sie gewesen ist, doch hat die Bekanntschaft mit der englischen Hochkirche, zu welcher der Bruder sich hielt, mit ihren starren Formen nachtheilig auf ihr Verhältniß zur Kirche überhaupt gewirkt, und, im Bunde mit dem actuellen Tode der lutherischen Kirche in Hamburg, ihre spätere Unkirchlichkeit mit veranlaßt; uns ist wenigstens erzählt, Malchen habe in ihren letzten Lebensdecennien die Kirche so gut wie gar nicht besucht und das Lesen in der Bibel habe sie kirchlich befriedigt.

Inniger noch war ein Verhältniß zu einem jüngeren Bruder, Gustav, der um diese Zeit in Leipzig und später in Berlin Theologie studirte; dieser, an dem ihr ganzes Herz hing, schickt ihr seine erste Predigt, die von der Demuth handelte, zu, in der Malchen viel unendlich Schönes findet, und wofür sie dem Bruder ihren Dank sagt, wenngleich sie wegen dieses Bruders, wie sie gegen Andere äußert, fürchtet, daß er in Gefahr stehe, zu sehr ein Mystiker zu werden, — wir kennen die Weise jener Zeit, Alle, die an die Erlösung durch das Blut Jesu Christi glaubten, Mystiker zu schelten. Dieser Bruder starb als Student der Theologie in Berlin und die Scheidung von ihm war eine sehr schmerzliche. Es geht sonst um diese Zeit in Malchens Kopf und Herzen ziemlich bunt zu, Glaube und Halbglaube mengen sich durch einander, die Wiederbringung aller Dinge ist ein fester Glaubensartikel; der Zustand ist aber, weil eine Lebensrichtung wenigstens gewonnen ist, kein unglücklicher; man freut sich der schönen Stellen der Bibel, wo Paulus von der Liebe redet, man hat im Gebet die Gewißheit errungen, daß das redliche Bemühen nicht umsonst sein soll, darum wird mit Entzücken ausgerufen: „Liebe, Liebe heißt das große Mittel, das über mein ganzes Wesen den Zauber der Weiblichkeit verbreiten soll. Ich will die Menschen lieben, wärmer, inniger als bisher (als wenn das so ohne Weiteres ginge) und um meiner Liebe willen sollen sie mir's vergeben, wenn ich mich, wie es Manchem dünken mag, zu weit aus meinem Kreise heraus wage." Dabei kann man sich in trüber Stimmung noch aufrichten an Schiller's Verse: „Und die Tugend, sie ist kein leerer Wahn, der Mensch kann sie üben im Leben" u. s. w. Bei dem Allen wird mit wahrer Liebe und Treue, mit gänzlicher Hingabe an der Schule gearbeitet, sie mehret sich unter so treuer

Pflege, es werden neue Curse eröffnet (auf das Detail können wir hier nicht eingehen), es schließt sich auch eine Freischule für arme Kinder daran und, was ganz vortrefflich ist, für die Confirmirten, wenn sie aus der Schule entlassen sind, werden Formen gesucht, um durch regelmäßige Zusammenkünfte und andere Verkehrsmittel mit ihnen in Verbindung zu bleiben, sie so vor dem Abfall zu bewahren und das eingepflanzte Samenkorn vor Ueberwucherung durch das Unkraut zu schützen. Dabei wird mit ernster Gewissenhaftigkeit die Frage erwogen, ob man sich durch das Alles nicht von dem nächsten Berufe, Pflege der Tante, zu weit abführen lasse, woran man das zarte Gewissen erkennt, das außerdem durch die Ahnung der Gefahr beunruhigt wird, ein Mannweib zu werden. Die Energie, womit man solcher Pflichtverletzung durch verdoppelte Thätigkeit zu begegnen sucht, indem man, um Allen gerecht zu werden, sich die nothwendigste Ruhe und Erholung versagt, den Tag über, um durch die Sorge für den Magen nicht gestört zu werden, auf Butterbrot und Kaffee oder Buttermilch und Brot das Essen beschränkt, kann unserer zweckessenden Zeit zum Exempel vorgehalten werden. In dieser Zeit wird die Frage vielfach ventilirt, die Therese Huber in ihrem letzten Romane, die Ehelosen betitelt, auf's Tapet gebracht und zu Gunsten des Titels entschieden hat, indem sie den ehelosen Stand besonders durch Damen-Schriftstellerei verklären will. Wir müssen hierauf näher eingehen.

Seite 36 der zweiten Auflage schreibt Malchen in heiterer Laune: sie wolle ihre Lebensgeschichte unter dem Titel: „Memoiren einer glücklichen alten Jungfer" herausgeben, und S. 152 läßt sie eine Reihe alter Jungfern aus ihrem Lebenskreise die Revue passiren, die nicht zu deren Gunsten ausfällt; es heißt da: „Die alten Jungfern, welche ich gekannt habe, schienen nicht eben geeignet, mir große Liebe und Achtung für jenen Stand einzuflößen. Da war die alte Mlle. A., welche, obwohl ganz unvermögend, doch Alles à quatre épingles haben mußte; sie besaß kein Mädchen und brachte den ganzen Tag mit der Bereitung ihres kleinen Mahles hin, was mir eine große nnd keineswegs beneidenswerthe Zeitverschwendung däuchte. Mlle. W. sprach sehr viel, konnte aber Nichts sagen, wobei ihr Ich nicht betheiligt war, und stellte Alles, was ihr begegnete, auch das Geringfügigste, als etwas Wunderbares und Außerordentliches dar. Zwei andere, die bei einer alten Dame lebten, schienen nur in jeder Aeußerung deren Echo zu sein." Es sei hier bemerkt, daß in der ersten Ausgabe der Memoiren, die wir nur flüchtig durchzusehen Zeit hatten, die alten Jungfern uns noch mehr begegnet sind, als in dieser zweiten; auch haben wir in

dieser eine herbe Aeußerung Malchens über das vermeintliche Eldorado der Ehe, nach dem alle Mädchen trachten, nicht wiederfinden können; hat man an der zweiten Auflage also ausgemerzt, was im Ausdruck zu stark schien, so hat man an den Conturen des Bildes auf Kosten der Wahrheit sich vergriffen, dem eine Hamburgische Derbheit wesentlich ist. Nicht getilgt ist das harte Urtheil des thatkräftigen Freiherrn von Stein über die armen „alten Jungfern". Malchen hatte von dem Freiherrn von Stein gehört, daß er sich mit dem Gedanken trage, ein Institut protestantischer barmherziger Schwestern zu gründen, und hatte ihm ihre bereits entworfenen Statuten zugesandt. Darauf hatte er sehr freundlich geantwortet, und nachdem er die barmherzigen Schwestern der katholischen Kirche, sowohl die vom Orden des heil. Karl Borromäus, als des heil. Vincenz von Paula, in ihrem inneren Frieden, ihrer Ruhe, Selbstverleugnung und frommen Heiterkeit geschildert, fährt er (S. 226) so fort: „Mit allen diesen Erscheinungen macht einen beleidigenden Contrast der Ausdruck von Unbehaglichkeit, aufgespreizter, wegen nicht befriedigter Eitelkeit über Vernachlässigung gekränkter, unverheiratheter alternder Jungfrauen aus den oberen und mittleren zum Broterwerb durch Handarbeit nicht berufenen Ständen, — die wegen ihrer auf tausendfache Art gestörten Ansprüche, wegen ihres Müßiggangs, eine Leerheit, eine Bitterkeit fühlten, die sie unglücklich und Anderen lästig machten." Der Freiherr billigt Malchens Entschluß und räth, das Institut der Katholiken in Nancy dieserhalb zu besuchen.

Trotz solcher Auctoritäten fühlen wir uns doch gedrungen, für die alten Jungfern in die Schranken zu treten, und möchten Malchen sowohl wie den Freiherrn fragen, ob die also geschilderten in einem Vereine wohl viel anders geworden sein und ihn geziert haben würden? Und hätten sie sich bei fortwucherndem Egoismus anders gezeigt, so wären sie Heuchlerinnen gewesen. Wir verkennen nicht die Versuchungen des ledigen Standes auch bloß in den Beziehungen, von welchen die beiden angeführten Auctoritäten reden, und geben zu, der üble Nebenbegriff, der sich an das Wort „alte Jungfer" hängt, hat sich nicht ohne Grund gebildet, aber wir theilen den Aberglauben unserer Zeit an die Kraft der Vereine nicht, wir haben mehr als zwanzig Jahre an ihren Brüsten gesogen und doch keine Mutterbrust gefunden, wie die Kirche uns solche bietet, und sind am wenigsten geneigt, auf vorübergehende Uebelstände gleich Institute und Statuten zu deren Abhülfe aufbauen zu wollen, wodurch denn oft der letzte Betrug ärger wird als der erste. Wir müssen aus der Zahl der übelbeleumundeten alten Jungfern die deutschen Basen

und Tanten hervorheben, die ein Segen in den Familien geworden sind, die als Schwester von Vater oder Mutter sagen: „unsere Kinder", und behaupten, jedes ledig gebliebene Mädchen, wenn es Christum lieb hat, wird einen Platz finden, zu helfen, zu trösten, zu lehren und dann auch sein täglich Brot zu haben. Dazu bedarf es keiner besonderen Vereine; thun sich verheirathete oder ledige Frauenzimmer zusammen, um gegen ein heraustretendes Uebel, eine besondere Noth vorzüglich einer größeren Stadt (auf dem Lande bedarf man dergleichen gar nicht) helfend ihre Kräfte zu einigen, so haben wir dagegen nichts, aber Versammlungen berufen, Präsidentinnen wählen, Statuten machen, Lotterie-Gegenstände anfertigen und diese in Bazars eigenhändig verkaufen, wobei die weibliche Eitelkeit sich spreizt und mit der christlichen Liebe Koketterie getrieben wird, das Alles ist uns von Herzen zuwider und reißt die Frauenwelt aus ihrer natürlichen Stellung heraus, ja heißt, neue Teufel einlassen, um einen alten zu vertreiben. Wir wollen das Biblische, daß das Weib selig wird durch Kindergebären, nicht urgiren, Gott der Herr kann auch zu ledigem Stande berufen, und die dazu berufen ist, braucht nur Christum zu lieben (und das kann sie ohne Verein lernen), so wird sie in Gottes weiter Welt ihren Platz finden. Auf der Himmelswiese, die Luther in den Briefen an sein Hänschen beschreibt, auf der die Knaben mit silbernen Armbrüsten schießen und die Bäume stehen, die Aepfel, Birnen und Spillen tragen, erscheint mit Hänschens Vater und Mutter auch die Base Lehne als integrirender Theil der Familie und die vereinseifrigste und redefertigste Dame kann mir mit allem Redefluß das einfache Wort der Elisabeth in Götz von Berlichingen nicht aufwiegen: „Ich weiß nicht, wo mein Herr bleibt? Schon fünf Tage und Nächte, daß er weg ist" — das ist die Sprache Sarahs zu Abraham — und was auch zum Lobe Malchens gesagt werden kann, — was der alte Götz von seiner Elisabeth sagt: „Wen Gott der Herr lieb hat, giebt er ein solches Weib!" hat auch sein Recht und seine Stelle. Wir können uns auch wohl eine ledige Tante, Base, Cousine, Pathe oder auch Kinderpflegerin außerhalb der Verwandtschaft in einem Kreise von Kindern denken, erzählend, besonders aus der Bibel, Pensa abhörend, helfend bei der Vorbereitung auf die Stunden, wiederholend das Gelernte, ganz wie es bei einer ordentlichen Mutter ist, aber ein Frauenzimmer in einer Klasse, auf dem Katheder stehend, oder auch bloß vor Bänken mit dem Lehrbuche in der Hand und docirend dünkt uns Unnatur. Da liegt die Gefahr sehr nahe, daß ein solches Mädchen ein Mannweib werde, wovor Malchen in richtigem weiblichen Tact so viel Sorge hat.

Dem entsprechend modificirt sich auch unser Urtheil über Malchens literarische Thätigkeit; sie soll Lehrbücher verfaßt haben, die wir aber nicht kennen und also darüber nichts sagen können. Die jährlichen Nachrichten über den Verein weiblicher Krankenpflege in Hamburg, womit die christliche Welt seit zwanzig Jahren jährlich beschenkt wurde, sind eine Frucht ihres christlich-thätigen Lebens und haben in weiten Kreisen christliche Barmherzigkeit geweckt und die Augen der vornehmen Welt besonders auf die Hütten des Elends gelenkt, und wer wollte sich dessen nicht freuen? Zudem sind sie mit frischer Lebendigkeit geschrieben, vom Geiste der Liebe getragen und bezeugen große Einsicht in das Wesen dieser Armen- und Krankenpflege. Wenn wir aber unsere Meinung sagen sollen über ihre „Betrachtungen über einzelne Abschnitte der heiligen Schrift", sowohl über die aus früherer, als aus der letzten Zeit, so müssen wir, obwohl Malchen empfindlich darüber ist, daß sie die rechte Anerkennung nicht gefunden, dennoch frei bekennen, daß wir sie für nichts Anderes erkennen können, als Weiberarbeit, die Männer-Händen bestimmt war.

Bis zum Jahre 1831, welches Epoche machend in Malchens Leben ist, — denn damals erfolgte der freiwillige Eintritt in das Cholera-Hospital zur Krankenpflege, an den sich die Stiftung ihres Vereines für weibliche Krankenpflege an den Armen anschloß, — gewann Christus immer mehr ausgeprägte Gestalt in Malchens Herzen, ob aber der Christus in uns bis zu einem Christus für uns in ihrer Seele verklärt worden ist, darüber haben wir nicht geringe Zweifel; wir haben den Christus, der unsere Gerechtigkeit ist, vor dem alle unsere Gerechtigkeit ist wie ein beflecktes Kleid, der unsere Sünden bedecken muß, wenn sie den Zorn Gottes nicht erregen sollen, in den zahlreichen Mittheilungen aus ihrem schriftlichen Nachlaß nicht finden können. Und aus diesem Mangel erklärt sich denn auch ihre Gleichgültigkeit gegen die Kirche und die Sacramente, die doch für uns schwache Menschen die nothwendigen Mittel sind, um des rechtfertigenden Glaubens theilhaftig zu werden. Ueberhaupt erkennt man an diesem gottseligen Leben die Gefahren und Nachtheile, die es hat, wenn ein solches Leben ohne objective Predigt und ohne Gemeinschaft mit der Kirche sich fortlebt; wie man aus der Schrift sich das gerade auswählt, was der Individualität behagt, und gegen Anderes, was doch auch sein Recht hat, blind wird. Das bibelkundige Malchen spricht spottend von einem Eldorado der Ehe, aber — so müssen wir fragen — wie kommt es, daß ihr das, was die Schrift von der Ehe sagt, so ganz unbekannt hat bleiben können? Man sieht aus dieser

gänzlichen Unkenntniß über das wahre Wesen der Ehe, daß bei Copulationen in Hamburg die Agende unserer Kirche außer Gebrauch gewesen ist. Hätte sie zu hören bekommen, was danach über den knieenden Brautleuten gelesen wird: Höret das Kreuz, so Gott der Herr auf diesen Stand gelegt hat, und daß dem Weibe zugerufen wird: du sollst mit Schmerzen Kinder gebären, und daß Gott zu Adam gesprochen hat: mit Kummer sollst du dich nähren dein Leben lang; wie hätte sie dann nach Weise der Welt die Ehe unter dem Gesichtspunkte eines Eldorado beurtheilen können?

Einen anderen Irrthum müssen wir hier noch in Malchens christlich-kirchlicher Anschauung urgiren, den auch der Vorredner theilt; sie sagt S. 137: „Alles streng Systematische im Religions-Unterricht für Kinder ist mir überall nicht lieb," wir möchten hier fragen: ist der lutherische Katechismus nicht auch streng systematisch? „Weil," fährt sie fort, „ich meine, daß der lebendige Geist in todten einengenden Formen leicht ersterbe." Aber hat sie denn nie etwas von dem Segen gehört, den das Aufbeten der fünf Hauptstücke am Altar von den Kindern an Jung und Alt gestiftet hat und wie manche arme Seele in den Anfechtungen des Glaubens oder in der letzten Noth gerade an dem „systematischen" Katechismus ihren alleinigen Halt gehabt hat? Es liegt bei ihr und dem Vorredner eine eigene historische Verblendung zu Grunde; weil das neue christliche Leben mehr seine Anfänge in der weniger geregelten reformirten Kirche genommen hat, so müssen für alle Zeiten Regellosigkeit und lebendiges Christenthum, confessionelle Gebundenheit und geistlicher Tod sich deckende Begriffe sein.

Wir kommen nun zu dem Zeitpunkte in Malchens Leben, den wir wohl (im guten Sinne) den Glanzpunkt ihres Daseins und Wirkens nennen können, das ist die Cholerazeit des Jahres 1831. Während alle Welt von einer unmännlichen Furcht befallen war und man sich in die Häuser versteckte, wie zu Florenz, als es hieß: der Löwe ist los, faßt Malchen den heroischen Entschluß, freiwillig als Krankenpflegerin in eins der zu Hamburg errichteten Cholerahospitäler einzutreten, und obwohl ein Aufruf an ihre Hamburger Mitschwestern, mit ihr zu gehen, auch nicht eine Seele wach ruft, führt sie ihren Entschluß dennoch aus, sorgt für ihre Schule während ihrer Abwesenheit (denn es war die Zeit, wo noch die Briefe durchräuchert wurden, die aus Choleraorten kamen, und die Personen ihre Desinficirung nachweisen mußten, wie die Aussätzigen der Bibel sich den Priestern zeigen mußten) und ging getrosten Muthes, von der christlichen Liebe getrieben, dem schweren Berufe entgegen, und was

sie in den acht Wochen dieser Krankenpflege für eine Summe von Tugenden geübt, Muth, Gottvertrauen, Unermüdlichkeit bei Tag und Nacht, Einsicht bei der Pflege selbst, Geduld und tragende Liebe, auch dem Widerwillen der Aerzte gegenüber, die sie Anfangs als einen Eindringling scheel ansahen, und wie sie durch ihre Treue und Hingabe an den erwählten Beruf jenen Widerwillen in Bewunderung umwandelte und die liebenswürdige Weise, womit sie fast täglich den Ihrigen brieflich Bericht erstattet über ihre Erlebnisse im Hospital, das möge Jeder in dem Buche selbst nachlesen.

Ich wollte, wir könnten hier schließen, obwohl erst durch den in Folge der Cholerapflege gestifteten Verein für weibliche Krankenpflege, Krankenspeisung, durch die jährlichen Berichte darüber und später durch die Begründung eines Kinderhospitals ihr Name durch die Welt getragen worden ist und fast in allen namhaften Städten Deutschlands und der umliegenden Länder sich Vereine mit denselben oder doch verwandten Tendenzen gebildet haben, was dann später zu Verkehr mit Schriftstellern und Schriftstellerinnen, unter letzteren auch Friederike Bremer, und fürstlichen Personen, besonders mit der Königin von Dänemark und der Königin von Preußen, geführt und ihren Namen so bekannt gemacht hat, daß man, wenn sie in ihren letzten Lebensjahren auf ihren Badereisen große Städte berührte, wie Frankfurt, Heidelberg und andere, sie anging, Vorträge zu halten, wenn sie solche auch, wie in Heidelberg, mit ganz hinfälligem Leibe halten mußte. Wir mögen keine vortragenden Damen und verweisen den Leser auf das Buch, machen nur noch zwei Bemerkungen. Malchens Leben und Wirken geht nicht mit der Kirche; außer der Bemerkung des Buches S. 485, daß sie am 26. Oct. 1858 das heilige Abendmahl in der Kirche genossen, lesen wir nirgends, daß sie von der Kirche Etwas gehabt habe, ihre Seele kennt das Psalmengefühl gar nicht: ein Tag in deinen Vorhöfen ist besser, denn sonst tausend, hier hat der Vogel sein Haus und die Schwalbe ihr Nest gefunden, deine Altäre, Herr Zebaoth. Dagegen hat sie auf ihrer Seite die öffentliche Meinung; wir lesen nichts von einer Verfolgung oder Schmähung um des Bekenntnisses Jesu Christi willen, die sie zu bestehen gehabt; man sieht aber recht an ihr, wie disparat annoch Kirche und öffentliche Meinung auseinander liegen, denn daß durch ihr christliches Wirken, länger als ein Menschenalter hindurch, das kirchliche Leben in Hamburg gefördert worden wäre, hören wir nirgends, müssen vielmehr aus den neuesten Pfarrerwahlen und den schauerlichen Bildern, die uns die fliegenden Blätter des rauhen Hauses geliefert haben, gerade auf das Gegentheil

schließen. Wie wird es nun aber, fragen wir? Wird die öffentliche Meinung die Kirche ganz auffressen und ihre Stelle einnehmen — Appetit genug dazu hat sie — oder wird die Kirche die öffentliche Meinung in sich aufnehmen, durchsäuern und umgestalten? Wir helfen uns mit der Geschichte. Die Brüder des gemeinsamen Lebens, die Kalandsbrüderschaften, die kurz vor der Reformation überall sich bildeten, haben Verwandtes mit unserer jetzigen innern Mission; wie sie aber dem Blicke der Zeit entschwanden, als von Wittenberg die Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben, von der freien Gnade, durch die Völker hinfuhr und Zion von Neuem bauete, so wird Gott der Herr, wenn nicht anders das Ende der Dinge beschlossen ist, neue Schaaren von Evangelisten berufen, wie in den Tagen Luther's, die nicht bloß Brüder des gemeinsamen Lebens sind, sondern bauen, daß der Berg Zion ein schön Zweiglein werde, deß sich das ganze Land tröstet.

Gr. b. G. K. v. H.

Das Wesen der christlichen Predigt nach Norm und Urbild der apostolischen Predigt, unter besonderer Berücksichtigung der Hauptrichtungen der neueren Theologie, dargestellt von Franz Beyer, Pastor in Nebdemin. Gotha, R. Besser, 1861.

Unter den Disciplinen der praktischen Theologie ist wohl keine so sehr der Mißgunst der praktischen Geistlichen verfallen, als die Homiletik. Man hält sie kaum der Beachtung werth. Nicht wenige Theologen sind mit der Literatur dieses Zweiges der Wissenschaft in einem Maße unbekannt, und solche Unbekanntschaft wird mit einer Naivetät gestanden, daß eine solenne Nichtigkeitserklärung der ganzen Disciplin nicht mehr imponiren könnte, als diese sokratische Parrhesie im Ausdruck des Nichtwissens. Diese Zurückstellung der Homiletik originirt aber nicht sowohl und nicht vorzugsweise aus dem stolzen Selbstbewußtsein, eines Meisters für die Predigt nicht mehr zu bedürfen, nicht sowohl aus der Selbstgefälligkeit einer in ihre eigne Art verliebten plebs concionatrix; sondern vielmehr aus der, von der Universitätszeit her bei den Meisten hangen gebliebenen Meinung, sie sei eben nichts Anderes, als die Darstellung des Mechanismus, dessen man sich, namentlich als Anfänger, bei der Verfertigung der Predigt zu bedienen habe; eine Meinung, welche durch die gewöhnliche Behandlung der Disciplin von Seiten mancher akademischen Lehrer mit veranlaßt sein mag, und die man nicht als eine bloß vorgefaßte, unbegründete ab-

weisen kann. Selbst der Theologe, welcher dieser Wissenschaft einigermaßen in ihren neueren Bearbeitungen nachgegangen ist, wird gestehen müssen, daß vielfach noch das Formelle bei Weitem in ihr vorwiegt, und daß der Gewinn, den man aus ihr für die Praxis ziehen kann, in der Regel nicht hoch anzuschlagen ist. Doch sind auch schon, seitdem es wieder eine gläubige und kirchliche Theologie giebt, hin und wieder nicht unglückliche Versuche gemacht, die Homiletik aus diesem Banne des Formalismus zu befreien und ihr einen Inhalt zu geben, wodurch sie für den praktischen Geistlichen förderlich werden und jedenfalls den Anspruch auf Beachtung mit Recht erheben kann. Es unterliegt ja keinem Zweifel, daß dem praktischen Theologen, der seinen Beruf mit Ernst und Liebe treibt, sich fort und fort homiletische Fragen und Probleme aufdrängen, nach deren gründlicher und allseitiger Lösung sich seine Seele sehnt, damit er in der Uebung seines Predigtamtes über das unsichere Fühlen und bloß instinctmäßige Vorgehen hinauskomme. So wenig für den Künstler die bloße Begabung, ja selbst die Genialität ausreicht; so gewiß ihm, wenn er etwas wahrhaft Gediegenes leisten will, ein klares Bewußtsein über die Gesetze seiner Kunst aufgegangen sein und ihm ein intellectueller Durchblick in die ewigen Normen des Schönen gegeben sein muß, damit er in jedem Augenblicke des Schaffens zu unterscheiden wisse zwischen dem Wesentlichen und Zufälligen, dem Aechten und Unächten, das sich triebartig in seiner Phantasie bildet und Ausgestaltung fordert: so gewiß reicht es auch für den Prediger nicht aus, ein volles Herz für seinen Beruf, eine Willigkeit zum Dienste für das Reich Gottes, ein gutes Bekenntniß in lebendigem Glauben, eine gewisse Begabung für die Verkündigung des Heils zu haben: das Alles kann er besitzen und doch mit einer Predigt sich vergreifen, weil es ihm nicht zur deutlichen Erkenntniß gekommen ist, was sie geben und wie sie es geben soll. Das Naturalisiren auf dem Gebiete der Predigt, wenn man so sagen darf, das Sichgehenlassen nach einem dunklen oder halbklaren Triebe des Herzens kann, wenn der Wille auch der beste ist, sehr nachtheilige Folgen hervorrufen und ruft sie leider alle Tage hervor. Wie manche Gemeinde hat jahrelang darunter zu seufzen, daß ihr Pastor, statt zu predigen, ihr eine gelehrte Abhandlung liefert, oder die Katechismuswahrheit in ermüdender Weise wiederholt, oder fort und fort in Gefühlsergüssen sich ergeht, oder in endloser Polemik wider die Weltsünden und wider allerlei Irrthümer die Gemüther nicht erbaut, sondern stumpf und gleichgültig macht u. s. w. Demnach steht es fest, daß eine Homiletik, welche dem praktischen Geistlichen

die Idee der Predigt in sichern, klaren, anschaulichen Zügen vor die Seele stellt, ihm Anleitung giebt, sie in normaler Weise zu erzeugen, ihn zur steten Selbstkritik durch Herauskehrung der nothwendigen Erfordernisse für die wirksame Verkündigung des Wortes veranlaßt — daß eine solche Homiletik ein dringendes Bedürfniß ist, ja daß die Bemühungen der Diener am Evangelium unablässig darauf gerichtet sein müssen, wenn es eine solche Wissenschaft noch nicht gäbe, sie zu erzeugen und gemeinsam auszubauen. Selbst für den, der sich bewußt ist, durch eigene Vertiefung in die Idee der Predigt zur sicheren Erkenntniß und annähernd richtigen Uebung dieser Hauptaufgabe des geistlichen Berufes gelangt zu sein, muß es immer ein Bedürfniß bleiben, neue Anregung nach dieser Seite hin zu empfangen, damit Einseitigkeiten, welche Jedem anhangen, je länger je mehr überwunden werden. Wir sind deswegen auch gewiß, daß die Homiletik noch eine Zukunft hat, und daß die Ungunst, von welcher sie bisher vielfach zu leiden gehabt hat, um so mehr verschwinden wird, je mehr dieselbe allen den Fragen, welche den praktischen Geistlichen in Bezug auf die Predigt fort und fort beschäftigen, Rechnung trägt, und statt eines hohlen Formalismus, einer ermüdenden Beispielssammlung und einer geistlosen oder auch geistreichen Rhetorik, wie sie zuletzt noch von Vinet gegeben ist, die richtigen Grundlagen und Grundsätze darstellt, aus welchen die praktische Leistung erwachsen muß, wenn diese ihr Ziel nicht verfehlen soll.

Zur Lösung der eben bezeichneten Aufgabe der Homiletik hat das oben genannte Werk des Pastors Beyer einen sehr bedeutenden Beitrag geliefert, und wir begrüßen dasselbe mit aufrichtiger Freude. So lange Ref. sich mit diesem Zweige der prakt. Theologie beschäftigt hat, ist ihm noch keine Arbeit vorgekommen, welche in dem Maaße allen seinen Wünschen und Anforderungen entsprochen hätte, als diese. Ist das Buch vor allen Dingen ein Erzeugniß wahrhaft christlichen Geistes, so beweist der Verf. auch eine wissenschaftliche Tüchtigkeit und einen geistlichen Tiefblick, einen so durchgehends richtigen Tact und klare Weltanschauung, daß er für eine solche Aufgabe nach allen Seiten hin ganz besonders befähigt erscheint. Zwar hat er, so wie er sein Thema sich gestellt, nicht alle in dieses Gebiet einschlagenden Fragen eingehend und ausführlich behandeln können, namentlich hat er die Hauptaufgaben, die sich dem Prediger innerhalb des Kirchenjahres und des Gemeindelebens stellen, nicht im Einzelnen zu behandeln Gelegenheit gefunden; aber was er giebt, dient so sehr zur Grundlage und zum Richtmaaß, und zeichnet uns das Wesentliche, worauf es

bei jeder Predigt ankommt, in so hellen Zügen und in so einleuchtender Weise vor die Seele, daß die Anwendung für den einzelnen Fall sich mehr oder weniger von selbst ergeben muß. Der Grundgedanke des ganzen Buches, daß die apostolische Predigt für die unsere Norm und Urbild sein und bleiben müsse, so seltsam er auf den ersten Blick scheinen mag, verdient in der That die ernsteste Beachtung und Erwägung; und Ref. gesteht gern, daß ihm unter der Ausführung, die dieser Gednnke hier gefunden hat, die Wahrheit und Richtigkeit desselben immer leuchtender entgegengetreten ist. Wir wünschen aufrichtig, daß dieses Werk in die Hände recht vieler Prediger kommen möge, nicht bloß solcher, die erst im Anfange ihrer Thätigkeit stehen, sondern auch derer, die schon längere Zeit in ihrem Berufe gearbeitet haben, da es eine solche Fülle wissenschaftlicher Erörterungen, einen so großen Reichthum dogmatischer und praktisch-theologischer Ausführungen und so viele anregende Auseinandersetzungen mit allerlei theologischen Zeitrichtungen bietet, wie man sie sonst selten in einem Buche bei einander finden möchte. Um die Leser einigermaßen über den Inhalt des Buches zu orientiren und das Interesse für dasselbe anzuregen, wollen wir es versuchen, den Gedankengang desselben im Folgenden zu skizziren, und erlauben uns, schließlich die wenigen Punkte hervorzuheben, wo wir entweder mit den Entwickelungen des Verf. nicht übereinstimmen, oder gegen die Oekonomie der Arbeit und einiges Nebenwerk Kritik üben zu müssen glauben.

Die Einleitung geht davon aus, daß die Predigt das wichtigste, gottbefohlene Heilsmittel ist, sofern sie vorzugsweise dazu bestimmt ist, den Glauben zu schaffen, durch welchen die von dem Herren vollbrachte Erlösung der Menschheit zugeeignet wird. Soll aber die Predigt diese ihre Aufgabe erfüllen, so muß es für sie eine objective Norm geben, nach welcher sie sich zu gestalten hat. Diese Norm kann jedoch nicht von der Wissenschaft autonomisch construirt werden, denn das Ev. beruht auf gottmenschlicher Geschichte; sondern dieselbe muß im neuen Testamente enthalten sein, welches die authentische Urkunde dieser Geschichte ist. Geben nun die vier Evangelien zunächst der Predigt den substanziellen Inhalt, so sind doch die in denselben enthaltenen Thatsachen nicht schon in ihrer Gegenständlichkeit für den Einzelnen erlösend, sondern werden es erst durch die Verinnerlichung des Glaubens. Die Predigt muß also, um den Glauben zu vermitteln, die Heilsgeschichte in ihrer welterlösenden Bedeutung auslegen. Diese Auslegung aber wird uns in normativer Weise durch die Predigt

der Apostel gegeben, und der Typus der letzteren ist hauptsächlich in den Reden der Apostelgeschichte enthalten. Um den gegen die Normativität der apostolischen Predigt für die unsere sich erhebenden Einwendungen zu begegnen, wird zunächst das Wesen der christlichen Predigt im Allgemeinen zu bestimmen sein. Ist das Christenthum positive Offenbarung Gottes, so ist diese Offenbarung, wie der causative Anfang, so auch die bleibende Substanz der Predigt. Damit aber die Offenbarung ihren Zweck erfülle, muß sie in die Lebensgestalt der Gemeinde, an welche sie sich wendet, wahrhaft eingehen. Die Vermittelung aber zwischen den ewigen Thatsachen der Offenbarung und der zeitlichen Gestalt der Gemeinde geschieht durch die christliche Persönlichkeit des Predigers, welcher beide in lebendige Wechselwirkung zu setzen hat. Die Verwirklichung dieser Idee der christlichen Predigt findet sich zunächst in der apostolischen, wie eine richtige historische Würdigung ergiebt, und die Einwendungen gegen die normative Geltung der letzteren, theils hergenommen aus ihrer ungenügenden Anzahl und Auswahl, theils von dem vorwiegend missionarischen Charakter der apostolischen und dem vorwiegend cultischen Charakter unserer Predigt, lassen sich, wenn man den Begriff des Missionarischen und des Cultischen nicht falsch bestimmt oder irrthümlich überspannt, leicht zurückweisen. (Der Verf. giebt hier treffliche Ausführungen über die Bedeutung des Cultus, durch welche die besonders seit Schleiermacher umgehenden subjectivistischen Theorien schlagend widerlegt werden). Doch soll unsere Predigt die apostolische nicht äußerlich copiren, sondern die in letzterer sich manifestirende Idee sollen wir ergreifen und zu unserem homiletischen Gewissen machen. — Die wissenschaftliche Gliederung und Darstellung der Homiletik hat sich demzufolge auch nicht nach den Gesetzen der Rhetorik, auch nicht nach den Gesichtspunkten von Stoff und Form zu bestimmen, sondern nach der inneren Dialektik, welche dem Begriffe der christlichen Predigt an sich eigen ist. Der erste Theil hat zu handeln von dem Worte Gottes, als der Grundsubstanz der Predigt, der zweite von der Vermittlung desselben an die Gemeinde, und der dritte von der christlichen Persönlichkeit, durch welche das Wort an die Gemeinde vermittelt wird.

Das erste Buch zeigt zunächst, daß die apostolische Predigt als objectives Wort Gottes sich giebt, und weist das Princip nach, aus welchem sie Gottes Wort wird, indem aufgezeigt wird, daß die Apostel das Wort ihrer Verkündigung von dem Herrn empfangen haben durch den heiligen Geist,

was ihnen selbst als eine ganz objective Thatsache bewußt, und als solche durch die göttliche Wirksamkeit dieses Wortes in der Geschichte bestätigt ist. Diese Befähigung der Apostel zu ihrem wichtigen Amte durch den besonderen Act der Inspiration enthüllt sich auch der tieferen Betrachtung als die abschließende Vollendung der Erlösungsthat Gottes und somit als ein nothwendiges, integrirendes Moment derselben. Stammt aber das Wort der Apostel weder aus dem persönlichen Glauben derselben noch etwa aus dem Bewußtsein der Gemeinde, sondern von Gott, aus Gott, so ist es ein ewiges unwandelbares Wort und bleibt fortan die Kraft Gottes, welche in denen, die sich dagegen verhärten, das Gericht der Verstockung, in den willigen Hörern aber den Glauben und im Glauben das Heil wirkt. — So muß denn auch unsere Predigt, wenn sie die Gemeinschaft des Menschen mit Gott vermitteln soll, die Offenbarung Gottes zur Substanz haben, da eine solche Gemeinschaft nur dadurch möglich ist, daß die absolute Persönlichkeit Gottes sich dem Menschen kund giebt und ihn in erziehender und erlösender Liebe zu sich erhebt. Die Einwendungen des Rationalismus gegen die Möglichkeit der Offenbarung beruhen auf falschen Vorstellungen theils von dem Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen, theils von dem Wesen der Offenbarung selbst, und die Behauptung, daß eine solche überflüssig sei, weil der Mensch durch die Vernunft finden könne, was für sein Verhältniß zu Gott nöthig sei, besteht nicht vor einer gründlichen Prüfung. Soll nun aber die Predigt eine specifisch christliche sein, so kann ihr Fundament kein anderes sein, als die Offenbarung Gottes in Jesu Christo. Sie muß sich ganz und gar auf die geschichtlichen Heilsthatsachen, wodurch die Versöhnung Gottes mit der Welt bewirkt ist, gründen, und ist demnach als das Wort von der Versöhnung das Wort Gottes. Die Heilsthatsachen sind, um sie vor der Trübung durch menschliche Ueberlieferung sicher zu stellen, urkundlich in der heil. Schrift aufgezeichnet, und die Predigt hat daher an der gesammten Schrift ihr Erkenntnißprincip. Diese allein, nicht die Vernunft, kann normirende Autorität für sie sein. Damit aber die heil. Geschichte erbaulich werde, bedarf sie einer irrthumslosen göttlichen Auslegung, wie sie den Aposteln gegeben ist, und die Predigt muß also auf diese recurriren. Der speculative Rationalismus, welcher die Thatsachen ihrer Geschichtlichkeit entkleidet und sie nur als symbolischen Ausdruck gewisser Vernunftideen gelten läßt, hebt ihre eigentliche Wahrheit und Heilskraft auf, und geht mit der Schrift nicht besser um, als der vulgäre Rationalismus. —

Durch die Verkündigung der göttlichen Heilsthaten nach der apostolischen Auslegung wird der Mensch zunächst zu einer theoretischen Ueberzeugung von der objectiven Wahrheit des Ev., damit auch zu einem Anfange lebendigen Glaubens erweckt. Soll er aber die Erlösung in unzweifelhaft gewisser Weise sich für sich selbst innerlich aneignen, soll der Glaube durch gottverbürgte Gewißheit zur Vollendung und zum wahren, vollen Heilsbesitze kommen: so bedarf es eines unmittelbaren, ausdrücklichen und unwandelbaren Wortes Gottes, durch welches jedem Einzelnen das Heil als durch Gott selbst zugesprochen und zugeeignet wird. Dieses Wort Gottes ist in der Schrift gegeben und muß von der Predigt weiter verkündigt werden. (Dieser Paragraph geht auf die von Hofmann-Dieckhoff'sche Controverse zu Gunsten des Letzteren ein.) Die Predigt hat demnach an der Schrift nicht bloß eine äußerliche Norm, sondern vor Allem ein Materialprincip, eine auctoritas causativa, welche durch Darbietung der göttlichen Heilsthaten im Heilswerke den Glauben unmittelbar wirkt und ihn damit zugleich von innen heraus normirt. Insofern also die christliche Predigt durch Vermittelung der h. Schrift die ursprüngliche Offenbarung Gottes nach ihrer heilsschöpferischen Substanz und ihrem heilsmittlerischen Worte wiedergiebt, handelt sie nicht nur vom Worte Gottes, sondern ist selbst in voller Wahrheit das Wort Gottes. Demnach sind auch die Prediger noch immer Zeugen und Diener Gottes, Botschafter an Christi Statt, und ihr Wort hat göttliche Kraft an den Herzen. Dagegen wird das göttliche Princip der Predigt umgestoßen, wenn sie nur Selbstzeugniß des Gemeindeglaubens oder Ausdruck des persönlichen Glaubens des Predigers sein soll. — Ist so das göttliche Princip der Predigt festgestellt, so gilt es nun weiter, das Wesen derselben zu entfalten. Das Ev. vom Reiche Gottes concentrirt sich den Aposteln unter allen Umständen in der Predigt von Jesu Christo, welcher ihren steten Inhalt bildet. Von der Person des Herrn geben sie nicht dogmatisch fixirte Lehrbestimmungen; doch stellt ihr Glaubenszeugniß ihn in concreter Anschaulichkeit als den Gottes- und Menschensohn hin, der ihr Herr und Gott ist. Diesen Jesum verkündigen sie als den Gekreuzigten. Sein Kreuzestod ist ihnen aber nicht bloß eine historische Thatsache, sondern hat die Bedeutung einer ewigen Heilsthat; denn durch den Opfertod dieses wahren Osterlammes sollte Israel und allen Völkern Buße und Vergebung der Sünden gegeben werden. Vor der schon im Glauben stehenden Gemeinde wird dem Tode des Herrn

von den Aposteln eine centrale Stellung für das ganze Erlösungswerk beigelegt, und sie haben ihn als einen stellvertretenden Opfertod gepredigt. Als objective Wirkungen des Todes Jesu predigen die Apostel die Erlösung von der verdammenden Schuld und von der knechtenden Gewalt der Sünde, die vollkommene Versöhnung Gottes mit der Welt und der Welt mit Gott. Den Gekreuzigten verkündigen aber die Apostel zugleich als den Auferstandenen; denn durch die Auferweckung und Erhöhung ist Jesus Christus nicht bloß als der Heiland erwiesen, sondern sein ganzes Erlösungswerk von Gott ratificirt und in eine ewig fortgehende Wirksamkeit gesetzt worden. So verkündigen sie denn in der That nichts als Jesum den Gekreuzigten und Auferstandenen, daß Er der Christ ist und in Ihm allein das Heil. — Auch hinsichtlich der Form giebt die apostolische Predigt sich als das Wort Gottes zu erkennen, indem sie nur die ins Wort gefaßte und vor die innere Anschauung der Hörer hingestellte Heilsoffenbarung Gottes, also auch das unmittelbare Zeugniß Gottes selber ist. — Der Grundton apostolischer Rede ist also der reine, volle Klang heilsgeschichtlicher Objectivität, so daß das menschliche Wort sich ganz durchdrungen erweist von dem heiligen Erlösungswillen Gottes, und als der Gnadenruf Gottes dem Hörer ans Herz dringen muß. Soll nun unsere Predigt auch Gottes Wort sein, so wird sie das Wesen der apostolischen in der oben bezeichneten Weise in sich aufnehmen müssen. (Die Ausführungen im Einzelnen, wie dies zu geschehen habe, unter Berücksichtigung und Abweisung entgegenstehender moderner Anschauungen dürfen wir hier übergehen).

Das zweite Buch behandelt die Predigt als das Wort Gottes an die Gemeinde. Es wird von der Thatsache ausgegangen, daß der Mensch in den wirklichen Besitz des Heiles nur treten kann auf dem Wege jenes Glaubens, welcher in der Buße als dem völligen Umschwunge des ganzen persönlichen Lebens seine Wurzel, in der bewußten tiefsten Gemeinschaft mit dem persönlichen Christus sein Wesen, in der immer völligeren Verklärung der menschlichen Persönlichkeit in das Bild Christi seine Ausgestaltung und Vollendung hat. Die apostolische Predigt legt daher das Wort Gottes so dar, daß es eine tiefe Gewissenserweckung im Menschen wirken und ihn zu bewußter Entscheidung für oder gegen die Wahrheit bestimmen muß. Da bei der Allgemeinheit der Sünde in allen Menschen ein Erlösungsbedürfniß und eine Heilssehnsucht vorhanden sein muß, und das Dasein der Erlösung auch in allen Menschen eine Erlösungsfähigkeit und

Heilsempfänglichkeit voraussetzt, so finden die Apostel darin bei ihren Hörern die Anknüpfungspunkte für die Heilspredigt. Sie wissen die Verkündigung von Christo dem Gekreuzigten und Auferstandenen mit den Bedürfnissen und Zuständen der Menschen in innere Beziehung zu setzen. Und so hat denn auch unsere Predigt das Wort Gottes anzuknüpfen theils an die allgemeinen und ursprünglichen Anlagen des Menschen für das Göttliche, an das Gottesbewußtsein, das Gewissen und die Vernunft, durch deren Erweckung und Erneuerung sich die Gemeinschaft mit Gott verwirklicht; näher hat sie auf den thatsächlichen Zustand der gegenwärtigen Gemeinde Rücksicht zu nehmen, indem sich in ihr theils eine moderne Bildung von zweifelhaftem Werthe, theils Mammonismus und Materialismus, theils ein gläubiger Kern vorfindet. Es ist der schneidende Widerspruch zwischen dem factischen Zustande der Menschen und ihrer idealen Bestimmung rückhaltslos aufzudecken; das Reich Gottes als die allergewisseste Realität gegenüber den Scheinrealiräten der Welt hinzustellen, und die Aussagen des Wortes Gottes sind als die unbestreitbarsten Erfahrungsthatsachen aufzuweisen, damit der Mensch zur Entscheidung gedrängt werde; eine brennende Sündenerkenntniß muß geweckt und erhalten werden, damit der Glaube die tiefe Energie des persönlichen Lebens und die volle Entfaltung seiner Erlösungskraft gewinne; über das, was Gottes Gerechtigkeit als Strafe der Sünde gesetzt hat, über das zeitliche Unheil, den leiblichen Tod und die ewige Verdammniß muß das überführende Zeugniß des inwendigen Menschen wachgerufen, und dagegen der positive Inhalt des göttlichen Gnadenwortes dem Menschen innerlich nahegebracht und als Erfüllung alles dessen, was dem Menschen noth thut, bezeugt werden. Es ist die gottmenschliche Person Christi mit der religiösen Anlage und Bestimmung des Menschen zu vermitteln, damit dieser Heiland aller Welt auch der seine werde; das Verständniß des stellvertretenden Opfertodes Christi ist ihm aufzuschließen, damit er in die Gemeinschaft seines Leidens und Sterbens durch bußfertigen Glauben eingehe, und ebenso die Auferstehung des Herrn, damit er mit dem Versöhner in ein bewußtes persönliches Wechselverhältniß geführt werde und er die Verwirklichung der Versöhnung innerlich erfahre. Endlich ist der innere Zusammenhang, der zwischen Glaube und Heiligung besteht, nachzuweisen, und Christus so nachdrücklich als der Erlöser von der Sünde aufzuzeigen, daß Jeder, der sich noch nicht im Stande der Heiligung findet, sich selbst das Heil absprechen muß, wer sich aber darin findet, desto mehr sich befleißige, seinen Beruf

und seine Erwählung fest zu machen. Ist so die Erlösung schon in dem Menschen zur Wahrheit geworden, so ist leicht nachzuweisen, wie die prophetischen Aussagen der Eschatologie in dem eignen Erlösungsbewußtsein begründet und verbürgt sind.

Das dritte Buch behandelt schließlich die Predigt als Selbstbezeugung der christlichen Persönlichkeit. Die letztre bildet sich bei den Aposteln dadurch, daß auf der Basis und nach dem Maaße ihrer hohen Naturgaben theils durch die Wiedergeburtskraft des göttlichen Wortes, theils durch das Leben in und mit der christlichen Gemeinde Christus in ihnen eine Gestalt gewinnt, und wird zu apostolisch-normativer Bezeugung des Ev. dadurch befähigt, daß dieser Christus in ihnen verklärt wird durch besondere Einwirkung des h. Geistes. Erweist sich aber ihre Predigt als lebendiger und freier Ausdruck ihrer apostolisch-christlichen Persönlichkeit, so wird sie auch ein individuell charakteristisches Gepräge an sich tragen. Ist aber auch die Predigt der Apostel Selbstbezeugung ihrer christlichen Persönlichkeit, so hört sie darum doch nicht auf, Bezeugung des Wortes Gottes und des Glaubens der christlichen Gemeinde zu sein, da grade das Wort des Heiles und das Heilsleben der Gemeinde die eigentliche Substanz ihres persönlichen Lebens bilden. — Demnach ist die Persönlichkeit als Individualität, die durch die Sünde in eine anormale Entwickelung gerathen ist, nur dann, wenn sie wiedergeboren und christlich erneuert ist, berechtigt, in der Predigt sich auszusprechen; und es erfüllt und verwirklicht sich endlich der Begriff der christlichen Predigt überall, wo das ewige, heilsschöpferische Wort Gottes und das gläubige Heilsbewußtsein der Gemeinde in der christlich erneuerten Person des Predigers zu lebendiger Einheit zusammengehen und als solche in wahrhaftiger Rede sich bezeugen. —

Schon dieser leichte Ueberblick über das Ganze der Arbeit kann davon überzeugen, daß der Verf. sich von der Oberflächlichkeit, mit welcher nur zu oft die praktisch-theologischen Fragen behandelt werden, ferne gehalten und sich seines Gegenstandes wahrhaft wissenschaftlich zu bemächtigen gesucht hat. Er hat es selbst nicht verschmäht, sich überall erst die dogmatischen Grundlagen zu schaffen, auf welchen er seinen Bau aufführen könnte; und wir dürfen ihn deswegen nicht tadeln, da in unserer theologisch und kirchlich so zerrissenen Zeit dogmatische Voraussetzungen bei einem ausgedehnteren Leserkreise kaum zulässig erscheinen möchten. Der Verf. zeigt eine genaue Bekanntschaft mit den Leistungen der neueren Theologie, hat das Tüchtige, was aus ihr hervorgegangen ist, in selbstständiger Weise in sich verarbeitet und dagegen den vielfach ungesunden und

einseitigen Theorien der theologischen Gegenwart sich meistentheils mit trefflichem kirchlichen Tacte entgegengestellt. Nur an einigen Punkten ist es uns entgegengetreten, daß er sich von gewissen Lieblingstheologumenen unserer Tage, denen wir doch keinen dogmatischen und praktischen Werth beilegen können, zu sehr hat imponiren lassen. Wir nennen hier nur das Hauptsächlichste, was uns aufgestoßen ist. S. 296 heißt es von Christo: „Sein Bewußtsein geht über ein individuell menschliches weit hinaus und wird das Bewußtsein der Menschheit. Denn Er war die Menschheit, ehe Er ein Mensch war" u. s. w. Letztre Behauptung kehrt bei dem Verf. in andrer Form immer wieder (cf. p. 497 u. sonst), und er läßt uns darüber nicht im Unklaren, daß er jener Theorie beistimmt, welche den Logos als das ewige persönliche Urbild des Menschen in Gott faßt, das in diese Welt einzutreten von Anfang und Ewigkeit her bestimmt war. Der Osiandrische Satz: etsi homo non peccasset, Christus tamen caro factus esset, erscheint darnach unabweislich und — das Werk der göttlichen Erlösung, von welchem wir nur behaupten können, daß ihm ein ewiger Liebesrathschluß zu Grunde lag, wird in einen Proceß verwandelt, der in dem Wesen des Logos begründet ist. Die Schrift giebt für diese Theorie gar keinen Haltpunkt, eine richtige Exegese wird beweisen, daß alle dahin gezogenen Stellen nichts für sie austragen. Diese ganze Lehre hat so wenig einen biblischen Grund, daß sie vielmehr ein Erzeugniß theologischer Speculation ist, die für Werke der freien Gnade keinen Raum hat. Der Kirche muß aber Alles daran liegen, die Wahrheit völlig ungetrübt festzuhalten, daß die Menschwerdung Christi eine alles menschliche Denken und Verstehen überragende, unbedingte That der göttlichen Barmherzigkeit an der verlornen Menschheit ist. Daß durch jene Theorie der Sohn Gottes uns vertraulicher werde und der Glaube an Ihn näher gelegt sei, wie der Verf. meint, beruht auf einer Täuschung. Denn jenes Dogma würde, um zu gewinnen, einer klaren biblischen Begründung bedürfen — und diese kann nicht gegeben werden. Die Schrift sagt nur, daß der Logos zu der Menschheit ebenso wie zu der ganzen Creatur ein ursprüngliches Verhältniß hat: ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς (Col. 1, 16. Cf. Joh. 1, 3—4). — Ueberhaupt neigt der Verf. dazu, bei der anerkennenswerthen und an sich durchaus berechtigten Forderung, der Gemeinde die göttliche Wahrheit in der Predigt durch Aufzeigung natürlicher Anknüpfungspunkte nahe zu bringen, doch nach dieser Seite hin zu weit zu gehen. Wir müssen es offen aussprechen, daß die

Ueberschreitung des rechten Maaßes und die Zurückstellung der Nüchternheit und Besonnenheit uns gerade in diesem Punkte sehr bedenklich erscheint. Findet nämlich ein denkendes Gemeindeglied, daß die Ausführungen der Predigt sich in solchen Beziehungen hie und da nicht halten lassen, so liegt die Gefahr nahe, daß es mit der nicht gelungenen Vermittelung der Wahrheit die leztre selbst in Zweifel zu ziehen beginnt, oder doch vor dem Gedanken, es solle überredet werden, sich verstimmt zurückzieht. Wir bekennen z. B., daß, wenn uns Jemand in der Weise des Verf. vorstellen wollte, daß die Idee der Stellvertretung ein Lebensgesetz der Menschheit sei (s. S. 516), uns die Stellvertretung Christi in seinem Opfertode dadurch nicht näher gebracht sein würde, sondern alle diese Deductionen uns nur durch die Reaction des Wahrheitssinnes störend sein könnten. Die Sympathie, das Füreinanderleben in der Familie und in der Volksgemeinschaft, die Zusammenfassung des Volksgeistes in einzelnen Persönlichkeiten, in welchem Allem der Verf. einen Typus für die höchste Stellvertretung findet, können höchstens auf die Vorbedingungen hinweisen, ohne welche eine Stellvertretung nicht möglich ist. Sie selbst aber besteht darin, daß Einer leistet oder leidet, was Alle hätten leisten oder leiden sollen. Daß das Verlangen der unerlöseten Menschheit nach einer solchen Vertretung durch eine geheimnißvolle Ahnung in ihr sich findet, ist freilich ohne Frage, und läßt sich aus den Opfern der Heiden, aus solchen Sagen, wie die vom römischen Curtius und anderen, worauf auch der Verf. hinweist, bewahrheiten, und wir wären dankbar gewesen, wenn nicht gesagt wäre: Stellvertretung ist ein Lebensgesetz der Menschheit, sondern: die religiöse Ahnung aller Völker weist von Anfang der Geschichte auf ein stellvertretendes Opfer hin. — Als bedenklichste Störung reiner kirchlicher Lehre ist uns bei dem Verf. dies entgegengetreten, daß er als Bedingung der Rechtfertigung einen Heiligungsproceß in dem Menschen fordert. Er hat sich nach dieser Seite hin ohne Zweifel von neueren Dogmatikern zu weit führen lassen. Wir könnten zum Beweise unserer Behauptung eine ganze Reihe von unlutherisch lautenden Sätzen aus dem vorliegenden Werke anführen, weisen jedoch nur auf Folgendes hin. S. 541 heißt es: „Indem der Mensch sich ganz und gar an den leidenden Christus hingiebt und seine Stellvertretung sich so aneignet, daß er persönlich mit Christo eins ist, so eignet er sich auch das sühnende Leiden Christi der Art mit Freiheit an, daß er den in diesem Leiden sich manifestirenden Gegensatz der Heiligkeit Gottes gegen die Sünde der Welt in sein innerstes Selbstbewußtsein aufnimmt,

ihn als den gerechten Zorn Gottes über die eigne Sünde anerkennt und in tiefster Seele empfindet, daß er der strafenden Gerechtigkeit sich völlig unterwirft, sich ganz enteignet und mit Christo in den Tod dahingiebt. So kommt durch den Glauben der Begriff des Sühnopfers an dem Menschen selbst zum Vollzug, denn der Glaube ist die persönliche, darum freie, die tiefste und realste Aneignung des Sühnopfers Christi. Eine äußerliche Stellvertretung, eine unvermittelte Zurechnung findet also nicht statt. Das Verdienst und die Gerechtigkeit Christi wird nicht denen beigelegt, welche außer Christo, sondern denen, welche in Ihm sind, nicht denen, welche in keinem innerlichen Verhältnisse zu seinem Sühnungsleiden stehen, sondern denen, welche es zu ihrem Leiden, zu ihrer Buße gemacht haben. Nicht ein Ungerechter wird begnadigt, sondern ein Solcher, welcher durch die Einpflanzung in Christum, den Gerechten, ein Gerechter ist, und wenn Gott ihn gerecht spricht, so ist das nicht eine Aufhebung, sondern eine Aufrichtung des Gesetzes, denn indem der Gläubige sich in die Gemeinschaft des Leidens und Sterbens Christi versenkt hat, so ist auch in Christo seine Sünde gebüßt worden nach allen Forderungen des Gesetzes." Wenn der Verf. das Alles von der Heiligung sagte, in welcher der gerechtfertigte und begnadigte Sünder bis an sein Ende zu verharren hat, und welche in dem täglichen Sterben mit Christo und dem täglichen Auferstehen in Ihm ihr rechtes Lebenselement hat, so wären wir vollkommen einverstanden. Die fortgehende Aufgabe des Christen ist ja die, in den Tod Christi sich mit seiner Sünde zu versenken, auf daß er auch mit Ihm lebe, denn Alle, die getauft sind, die sind in seinen Tod getauft; und je länger der Mensch mit seinem Heilande lebt, desto mehr soll er es lernen, im Glauben mit hineinzugehen in das Sühnopfer seines Erlösers; aber er wird sich auch stets bewußt bleiben, dieser Aufgabe noch nicht genügt zu haben, denn die Heiligung vollendet sich hier nicht. Je mehr aber das Mangelhafte seiner eigenen Hingabe an das Kreuz Christi ihm zum Bewußtsein kommt, je weniger wird er auf dieses sein Sterben und Auferstehen mit dem Herrn seinen Trost setzen; sondern dieser ruht auf der unbedingten Gnade Gottes in Christo Jesu, die ihn ergriffen hat. Nicht jener mystische Proceß, den der Verf. beschreibt, ist die Bedingung der Rechtfertigung, sondern nichts mehr und nichts weniger, als der durch den Geist Gottes in den Menschen gewirkte bußfertige Glaube an Jesum als den Erlöser der Welt. Wir müssen darauf bestehen, daß das leiseste Fünklein dieses Glaubens, das durch Gottes Gnade in der Seele entzündet ist, vor dem Herrn ausreicht, um die Sünde

dem armen Menschenkinde zu vergeben. Aber ist nun dieser Act der Rechtfertigung geschehen, dann beginnt für den Menschen die Aufgabe, in Buße und Glauben zu wachsen, so lange er auf Erden lebt (Röm. 6.). Und da hat denn jenes immer tiefer greifende Sterben mit dem Herrn seine Stelle. — Glaubt denn der Verf. wirklich, daß jener Kämmerer aus Mohrenland, daß der heidnische Hauptmann Cornelius, daß der Kerkermeister zu Philippi jenen innerlichen Entwerdungsproceß schon vollkommen durchgemacht hatten, als sie die Taufe empfingen? Und mit welchem Gewissen kann er nach seiner Auffassung der subjectiven Vorbedingungen, welche zur Rechtfertigung nothwendig sind, Kinder taufen? Die Taufe nimmt doch das Kind auf in das Reich Gottes; und wo solche Aufnahme stattfindet, da kann sie doch nicht geschehen ohne Aufhebung des Sündenfluches, ohne Rechtfertigung. Wie sollte aber das Kind gerechtfertigt werden können, wenn die höchste, persönlich bewußte Energie des Entsinkens in den Tod des Herrn von ihm müßte gefordert werden? — Vielmehr ist der Glaube, der die Rechtfertigung empfängt, so wesentlich ein Ergriffensein des menschlichen Herzens von dem mächtigen Zuge des h. Geistes zu dem Herrn, daß die eigene menschliche Leistung dabei ganz in den Hintergrund tritt; und wenn der Verf. so oft darauf zu sprechen kommt, daß der Glaube die höchste sittliche That des Menschen sei, wiewohl urständend in der göttlichen Gnade, so gilt das erst von den Glaubensäußerungen, die Folge der geschehenen Begnadigung und Rechtfertigung sind und die freilich nicht ohne energische Cooperation des menschlichen Willens heraustreten können. Wir können zwar das Alles hier nur thetisch hinstellen, da eine Entwickelung der Soteriologie hier nicht am Orte ist; aber wir meinen, das Bewußtsein jedes einfältigen Christen wird uns zustimmen müssen, daß die Rechtfertigung sowohl nach ihren subjectiven Voraussetzungen, als nach ihrer objectiven Darreichung so wesentlich ein Werk Gottes ist, daß wir die menschliche Persönlichkeit dabei nur als eine auf Flügeln der Gnade getragene betrachten können und sie selbst am allerwenigsten geneigt sein kann, ihren Glauben als eine höchste sittliche That hervorzukehren. Die Heiligung aber, welche durch jenes Werk Gottes in uns angelegt und vorbereitet ist, oder besser gesagt, die Erneuerung fassen wir mit dem Verf. als menschliche Aufgabe eben so sehr, denn als Gnadenwirkung des Herrn, und wir sind mit der Betonung der sittlichen Nothwendigkeit derselben als Frucht der geschenkten inneren Erlösung vollkommen einverstanden. —

Was nun noch die Anlage des ganzen Werkes betrifft, so

verkennen wir nicht im Geringsten die Kunst, die dem Verf. eignet, seine Gedanken in logischer Ordnung und wissenschaftlicher Sprache darzustellen. Doch können wir nicht umhin, einen Uebelstand hervorzuheben, der uns wiederholt entgegengetreten ist. Der Verf. bringt nämlich eine nicht unbeträchtliche Menge von Wiederholungen derselben Gedankenreihen, wodurch das Buch unnöthig in die Breite gewachsen ist. Diese Wiederholungen sind theils durch die Anlage des Werkes veranlaßt, da jedes Buch erstlich die apostolische Predigt und sodann in einer zweiten Hälfte unsere Predigt im Verhältniß zu jener behandelt; theils aber auch in der Neigung des Verf. begründet, sich dem Flusse seiner Gedanken rückhaltslos hinzugeben. Diese Breite kann aber dem tüchtigen Buche nur schaden; in unserer Zeit will man keine Längen, und es ist ja auch wahr, daß für den Schriftsteller nicht weniger, als für den Prediger das Wort Luther's gilt: „Eines guten Redners Art und Zeichen ist, daß er aufhöre, wenn man ihn am liebsten hört und meinet, es werde erst kommen; wenn man ihn aber mit Ueberdruß und Unwillen hört und wollte gern, daß er aufhörte und zum Ende und Beschluß käme, das ist ein bös Zeichen." Die kurzen Paragraphen, die der Verf. jedesmal an die Spitze einer längeren Exposition stellt, sind übrigens trefflich rund und bündig gehalten. Nur möchten wir auf die kleine Incongruenz aufmerksam machen, daß zwar die meisten, aber nicht alle in bemerkbarem inneren Zusammenhange unter einander stehen, und daß, während die Mehrzahl in Thesenform gekleidet ist, der 56ste z. B. nur eine Frage stellt. Für die Recapitulation des Ganzen an der Hand dieser kurzen Zusammenfassungen ist eine solche Abweichung ein wenig störend.

Schließlich dürfen wir wohl noch eine auffallende Eigenthümlichkeit berühren, die sich durch das ganze Buch hin bemerklich macht. Der Verf. citirt ziemlich reichlich aus den Erzeugnissen der neueren Literatur; aber sonderbarer Weise führt er diejenigen Schriftsteller, mit welchen er allermeist auf einem Grund und Boden steht, am allerwenigsten an, während er es liebt, Männer, wie Dr. Schenkel, der doch eine entschieden andere Theologie hat, als P. Beyer, für sich reden zu lassen. Wir haben nicht umhin gekonnt, uns zu fragen: was bezweckt der Verf. damit? Warum macht er gegen die Verirrungen und Verkehrtheiten einer Dogmatik, die in so offensichtlicher Feindschaft gegen alles specifisch Lutherische steht und für dasselbe gar kein Verständniß zu haben scheint (wir brauchen nur an das zu erinnern, was Dr. Sch. z. B. gegen die Lehre vom Worte Gottes, gegen die Sündenlehre und Christologie unserer Kirche

bemerkt), nicht eben so gut Front, wie gegen andere falsche Richtungen unserer Zeit? — und wir müssen bekennen, daß wir einen haltbaren Grund nicht haben entdecken können. Es scheint uns nicht zu rechtfertigen, wenn man doch, wie der Herr Verf., seiner Kirche zu dienen den bestimmtesten Vorsatz hat (vgl. S. 604), daß man dann durch solche Citate wenigstens den Schein des Latitudinarismus erweckt. Wir verkennen nicht die Tendenz, welche er verfolgt, sowohl die überspannte Objectivität als die überspannte Subjectivität, welche sich beide in unserer Zeit hie und da geltend machen, auf das rechte Maaß zurückzuführen und solchergestalt gesunden Anschauungen Raum zu schaffen. Aber wenn das die Absicht ist, so darf man auch nicht mit einem Parteimanne liebäugeln, der auf der Zinne des Subjectivismus steht. Daß bei Dr. Schenkel auch hie und da Wahrheiten vorkommen, wer wollte das leugnen? Aber wenn ich der Ueberzeugung bin, in meiner Kirche die volle Wahrheit zu besitzen, so werde ich mir doch nicht einzelne richtige Bemerkungen aus dem entgegengesetzten Lager herüberholen. Citate sollen doch nicht etwa dazu dienen, daß man seine Belesenheit bezeuge; dürfen auch nicht als Kriegslist gebraucht werden, um die eigenen Producte in das feindliche Lager einzuschmuggeln; sondern ein Theolog mit offenem Visier wird sie nur gebrauchen, theils um die Auctorität nachzuweisen, auf die er sich stellt, theils um durch das übereinstimmende Bekenntniß der Gleichgesinnten das eigene zu stärken. Aber der Dr. Schenkel kann unserem Herrn Verf. weder eine Auctorität, noch ein kirchlicher Freund sein, und darum bekennen wir, daß uns diese Citate hin und wieder den Genuß der Arbeit ein wenig verkümmert haben. — Im Uebrigen scheiden wir von dem Werke mit dem herzlichsten Danke gegen den Autor für die reiche Belehrung und Anregung, die uns seine im Ganzen durchaus gediegene und geistvolle Darstellung gewährt hat.

Schwerin. Schubart.

Emil Fr. Jul. v. Ortenberg, die Bestandtheile des Buches Sacharja kritisch untersucht und chronologisch bestimmt. Gotha 1859. V u. 87 S. 8.

Dieses Schriftchen ist seinen Hauptpunkten nach die Uebersetzung einer von dem Verf. bearbeiteten Preisaufgabe, welche die theologische Facultät zu Königsberg gestellt hatte. Als einem specimen eruditionis gebührt dieser Arbeit das Lob, daß ihr

Verf. tüchtige Belesenheit in der neueren Literatur über das prophetische Buch des Zacharja an den Tag legt. Eine wissenschaftliche Bedeutung jedoch vermögen wir derselben nicht zuzuerkennen, und zwar nicht etwa aus dem Grunde, weil ihr Verf. in den meisten Punkten nur zu den Ansichten von Hitzig oder Ewald oder anderer rationalistischer Kritiker gelangt, sondern vielmehr deshalb, weil er noch viel zu wenig in das wahre Verständniß der prophetischen Schriften des A. T. eingedrungen ist, um über die vorliegende Streitfrage ein begründetes Urtheil fällen zu können. Die moderne Kritik hat bekanntlich dem Propheten Jesaja einen großen Theil seiner Weissagungen abgesprochen, um dieselben in die Zeiten des babylonischen Exils zu verlegen; dagegen dem nachexilischen Propheten Zacharja hat sie die letzten 5 Capp. seiner Weissagungsschrift streitig gemacht, um dieselben in die Zeiten des Jesaja und vor dem Exile zu setzen. Dieses anscheinend ganz entgegengesetzte Verfahren fließt doch aus einem und demselben letzten oder tiefsten Grunde, nämlich daraus, daß der Rationalismus in Folge seiner Entfremdung von dem Leben aus Gott und in Gottes Wort ganz unfähig ist, den im Worte der Schrift beschlossenen Geist zu erkennen. Unserem jugendlichen Autor nun erscheint die vorexilische Abfassung, d. h. die Unechtheit der Capp. 9—14 des Sacharja nicht nur sehr zweifellos gewiß, sondern auch so einleuchtend und in die Augen springend, daß er gar nicht begreifen kann, wie ein de Wette, nachdem er in den drei ersten Auflagen seines Lehrbuchs der Einleitung die vorexilische Abfassung der fraglichen Stücke behauptet hatte, nach wiederholter Prüfung des Gegenstandes in der vierten Auflage zur Anerkennung des nachexilischen Zeitalters und der Echtheit derselben zurückkehren und bei dieser Ansicht auch fortan beharren konnte, so daß er meint, de Wette sei weder anfangs noch später zu einer selbständigen und klaren Einsicht in das Prophetenbuch Sacharja's gekommen. Aber de Wette hatte trotz der skeptischen Richtung seiner Kritik doch so viel Sinn und Verständniß für die typische Ausdrucksweise der alttestamentlichen Propheten, daß er bei erneuter Prüfung der letzten Capp. des Sacharja die Haltlosigkeit der aus gänzlicher Verkennung der durch die ganze Schrift hindurchgehenden Typik hervorgegangenen Zweifel an der Echtheit derselben einsah und sich dadurch zur Anerkennung der Echtheit des ganzen Buches bewogen fand. Unserem jugendlichen Kritiker hingegen fehlt noch alle Einsicht in den theologischen Gehalt der alttestamentlichen Prophetie. Dies zeigt schon sein Urtheil S. 28: „Nur eine unwissenschaftliche und krankhafte Exegese konnte bei der Schilderung des Hirten 11, 4 ff., 13, 7 ff. und der

Klage um den Durchstochenen 12, 10 an den Messias denken." Ihm fehlt aber noch mehr; ihm fehlt auch die zu gründlicher, für die Wissenschaft ersprießlicher Schriftforschung unentbehrliche Bescheidenheit, Demuth, Besonnenheit und Selbstverleugnung. Dies zeigen die kritischen Gewaltstreiche, mit welchen er die Steine des Anstoßes, die das Schrift**wort** seinen Ansichten und Hypothesen entgegensetzt, durch willkürliche Textänderungen leichtfertig sich aus dem Wege räumt, und Worte wegstreicht, z. B. בֶּן־בֶּרֶכְיָה 1, 1; אֲשֶׁר אַדִּרִים שֻׁדָּדוּ 11, 2 und die ganze Ueberschrift 12, 1, oder ganze Stellen versetzt, z. B. c. 13, 7—9 hinter c. 11, oder den überlieferten Text ändert, z. B. 9, 7 אַלֻּף Fürst in אֶלֶף Tausend; מִצָּבָה 9, 8 in מַצֵּבָה; הַיּוֹצֵר der Töpfer 11, 13 in הָאוֹצָר der Schatz; das Land **Hadrach** הַדְרָךְ 9, 1 in **Hauran** (הַוְרָן), oder endlich Worten aus der Luft gegriffene Bedeutungen beilegt, wie 10, 11 dem W. צָרָה Angst, Bedrängniß die Bedeutung des Verb. spalten u. dgl. mehr. — Einer solchen Kritik ist allerdings nichts zu schwer; aber das Verständniß der heiligen Schrift wird durch sie in keiner Beziehung gefördert werden.

Der Zug der Israeliten aus Aegypten nach Canaan. Ein Beitrag zur biblischen Länder- und Völkerkunde. Von **Gust. Unruh.** Mit einer Karte. Langensalza, 1860. VIII u. 159 S. 8.

Obgleich in neuerer Zeit durch wissenschaftlich gebildete Reisende und gelehrte Bibelforscher für die geographische und geschichtliche Aufhellung des Zuges der Israeliten aus Aegypten durch die arabische Wüste nach Canaan viel geleistet worden, so bietet doch die genauere Bestimmung namentlich der Lagerstätten Israels auf dem Zuge vom Sinai bis zur Umgehung des Landes Edom noch manche ungelöste Räthsel dar. Dem Verf. der eben genannten Schrift ist es laut Versicherung im Vorworte „durch beharrliche Beschäftigung mit diesem interessanten Gegenstande gelungen, nicht nur die Lage der in 4. Mos. 33, 18—34 verzeichneten und fast aller übrigen bisher nicht sicher bestimmt gewesenen Lagerstätten nachweisen, sondern auch bemerkenswerthe Andeutungen über das Leben und Treiben der Israeliten während der in Dunkel gehüllten Periode (der 37 Jahre des Zugs, über welche die BB. Mose nichts berichten) machen zu können." Er hat nämlich entdeckt, daß die Israeliten nicht, wie bisher allgemein angenommen wurde, den größeren Theil dieser 37 Jahre in der arabischen Wüste, sondern in dem ge-

lobten Lande, nämlich in dem südwestlichen Theile des nachmaligen Stammgebietes von Juda, den er „Südwest-Emoräa" nennt, sich aufgehalten haben, aber statt von da aus weiter in Canaan vorzudringen und das ganze Land in Besitz zu nehmen, von Mose wieder in die peträische Wüste hinein durch das Ghor bis Ezjongeber hinab und von da zurück wieder bis in die Gegend des Berges Hor hinauf geführt wurden, von wo sie dann bei Petra über das Edomitergebirge zogen, um auf der Ostseite von Idumäa durch das Moabiterland von Osten her in Canaan einzudringen. Dies Alles schließt der Verf. aus den 4. Mos. 33, 18 ff. verzeichneten Namen der Lagerstätten, indem er nicht nur Libna = Laban (5. Mos. 1, 1) und Chaschmona mit Libna und Cheschmon (Jos. 15, 27) im Stammgebiete von Juda identificirt, sondern auch Rithma mit der Stadt Baalath Beer Ramath (Jos. 19, 8), Rimmon Parez mit Rimmon im nachmaligen Stamme Simeon (Jos. 15, 22), Rissa mit Marescha, Kehelatha (קְהֵלָתָה) mit Kegila (קְעִילָה Jos. 15, 44), das Gebirge Schapher mit dem Gebirgszuge, auf welchem Debir, d. i. Kirjath-Sepher lag, für identisch erklärt, und diese Identität daraus beweist, daß aus Ramath durch Versetzung der beiden letzten Consonanten (ת und מ) Rithma gebildet worden, שֶׁפֶר (Schönheit) mit סֵפֶר (Buch) eins sei u. dgl. mehr. Ein Verfahren, das längst als ganz unwissenschaftlich erkannt und aufgegeben worden. Den Grund aber, weshalb Moses die Israeliten aus dem südlichen Canaan wieder zurück in die arabische Wüste geführt habe, findet unser Verf. darin, daß das Volk unter den friedlichen Bewohnern jener Gegend an dem emoritischen Cultus Geschmack gefunden habe und von dem heidnischen Gifte des orgiastischen Phallusdienstes so inficirt worden sei, daß Moses die zügellosen Volksmassen aus diesem verführerischen Lande so schnell als möglich in die Tiefen der peträischen Wüste zurückzuführen gesucht und seine Hauptthätigkeit von nun an auf die gründliche Ausrottung dieses gefährlichen und verderblichen Uebels gerichtet habe, wobei ihm der Umstand zu Hülfe gekommen, daß den Südwest-Emoräern der Aufenthalt einer so großen fremden Volksmasse auf die Dauer unbequem geworden sei und zu mancherlei Reibungen und Feindseligkeiten habe führen müssen. Zu dem Ende setzte Moses das Laubhüttenfest ein, in welchem er dem von den Emoräern zu Ehren des herbstlichen Baals und der Tholath gefeierten Herbstfeste, das den am wenigsten orgiastischen Charakter an sich trug, ein nationales Gepräge aufzudrücken suchte. Während er aber hierin dem Volke möglichst connivirte, ergriff er jedes andere Mittel, welches dazu dienen konnte, dem Volke den demorali-

strenden Cultus des Baal-Peor verächtlich zu machen. So ließ er namentlich die israelitischen Verehrer dieses Baales vor der Sonne als der sichtbaren Repräsentantin des Baal und ihm gleichsam zum Hohn und Trotz aufhängen. — In Südwest-Emoräa „schrieb Moses ohne Zweifel auch nicht nur Gesetze und geschichtliche Nachrichten, sondern beschäftigte sich auch mit emoritischer Gelehrsamkeit.“ Während des langen Aufenthaltes der Israeliten auf dem Gebirge Schapher, das, wie die alten Namen Kirjath-Sepher d. i. Schriftstadt und Kirjath-Sanna d. i. Gesetzstadt (Jos. 15, 15. 49) beweisen, „der uralte Sitz einer Gesellschaft von Männern war, die sich gleich den Magiern in Babylonien mit dem Studium und der Abfassung von religiösen, astrologischen, medicinischen und anderen Schriften beschäftigten,“ unterhielt er mit den Gelehrten und Staatsmännern der Städte Debir und Hebron persönlichen Umgang; und „hier ist ihm gewiß auch das damals verfaßte und jedenfalls viel gelesene Buch von den Streiten Baals in die Hände gekommen, aus dem sich 4. Mos. 21, 14. 15 u. v. 27—30 Bruchstücke finden. „Liest man nämlich 4. Mos. 21, 14 die Worte: „Darum heißt es in dem Buche von den Streiten Jehova's —, so lernt man in der That nichts Anderes kennen, als den Titel eines emoritischen Buches, in welchem außer Sichons Kriegszuge auch noch andere Waffenthaten emoritischer Kriegshelden besungen sein mochten. Da das Wort „„Jehova““ gewissermaaßen nur die hebräische Uebersetzung des Wortes „„Baal““ ist, so lautete der Titel ohne Zweifel ursprünglich: „„Das Buch von den Streiten Baals““, d. h. von denjenigen Kriegsthaten, die unter Baals Beistande siegreich zu Ende geführt worden waren.“ Aber wie in 4. Mos. 21, 14 durch Aenderung des Wortes Baal in Jehova ein emoritisches Buch in ein israelitisches metamorphosirt worden, so haben die späteren Ordner des Pentateuchs auch in 4. Mos. 21, 5 das ominöse Wort Emoräa durch das unanstößige Aegypten ersetzt, die Namen vieler Stationen geändert und eine Menge anderweitiger Versetzungen ganzer Abschnitte der mosaischen Schriften und Textesänderungen vorgenommen, um jede Spur des emoritischen Götzendienstes der Israeliten zu verwischen und „den Leser glauben zu machen, daß die Israeliten nicht in Südwest-Emoräa, sondern am Gebirge Seir lange Zeit (5. Mos. 2, 1) verweilt hätten.“ — — Mit solchen bodenlosen Hypothesen und Einfällen vermeint Hr. U. die biblische Länder- und Völkerkunde bereichern zu müssen!!

Reisebericht über Hauran und die Trachonen nebst einem Anhange über die Sabäischen Denkmäler in Ostsyrien. Von Dr. Joh. Gottfried Wetzstein. Mit Karte, Inschriftentafel und Holzschnitten. Berlin, 1860. VI und 150 S. 8.

Im April 1858 machte Herr Dr. W., damals königl. preuß. Consul in Damaskus, in Begleitung einiger arabischer Scheichs und anderer des Landes kundiger und mit den Sitten der Beduinen vertrauter Orientalen eine Reise von nur 44 Tagen in die Landschaften im Osten und Südosten von Damaskus, also in den nördlichen Theil des alten Königreiches Basan, der bisher fast vollständige terra incognita war, und giebt nun in diesem „Reiseberichte“ einen sehr lehrreichen Ueberblick über die geologisch-physikalische Beschaffenheit des Bodens und die zahlreichen Ueberreste alter Ortschaften, indem er in dieser kurzen Zeit fast 100 Ruinen alter Städte und Flecken besucht und untersucht hat. Obgleich nun die Bauten, von welchen diese Ruinen sich erhalten haben, weder von den alten Amoritern, noch auch von den Geschlechtern des halben Stammes Manasse, welchen Moses das Königreich Basan zum Erbtheile gab, sondern — wie der Verf. zu zeigen sucht — erst von den aus Jemen in Ostsyrien eingewanderten sabäischen Völkerschaften aus den ersten Jahrhunderten nach Chr. herstammen: so wirft doch die Beschreibung dieser Landschaft und ihrer Ruinen ein sehr erwünschtes Licht über ein bis jetzt ganz dunkles Gebiet der biblischen Geographie und setzt uns in den Stand, uns nicht nur eine Vorstellung von den 60 Städten des Königreiches des Og in Basan, die alle befestigt waren mit hohen Mauern, Thoren und Riegeln, ohne die vielen Städte des platten Landes (5. Mos. 3, 4 f.), sondern auch ein deutliches Bild von den Höhlenwohnungen Peräas oder von den Klüften, Höhlen und Festungen, in welche die Israeliten sich vor den Midianitern verbargen (Richt. 6, 2), zu machen. Hiermit hat der Verf. einen schätzbaren Beitrag zur Förderung des gründlicheren Schriftverständnisses geliefert.

Palästina. Von Karl von Raumer. Mit einer Karte von Palästina. Vierte vermehrte und verbesserte Auflage. Leipzig, 1860.

Dieses nach Inhalt und Form ausgezeichnete Werk über die Geographie von Palästina hat sich schon in den früheren Auflagen, die es seit seinem ersten Erscheinen im Jahre 1834 erlebt hat, so weite Verbreitung und so allgemeine Anerkennung erworben, daß es überflüssig erscheinen würde, wenn wir bei der Anzeige der vierten Auflage die Anlage und Ausführung des

in ihm verarbeiteten reichhaltigen Lehrstoffes näher charakterisiren wollten. Es genüge daher die Bemerkung, daß der hochbetagte ehrwürdige Verf. bei derselben die seit dem Jahre 1850 erschienenen wichtigeren Werke über das heilige Land sorgfältig beachtet hat, nicht blos um sein Werk durch Zusätze aus neuen Quellen zu vermehren, sondern auch um mehrere Theile des Buches kritisch durch- und umzuarbeiten, so daß diese neue Auflage mit Recht eine vermehrte uud verbesserte genannt werden kann, obgleich sie keine durchgreifenden Veränderungen erfahren hat. So vermissen wir z. B. in ihr ein genaueres Eingehen auf die „neueren biblischen Forschungen in Palästina von Ed. Robinson, vom Jahre 1857“, in Bezug auf die Unterscheidung von Ober- und Unter-Galiläa, wodurch unsere Kenntniß von dieser im Ganzen noch sehr unbekannten Landschaft wesentlich bereichert worden. Hr. K. v. R. hat zwar die genauere Bestimmung vieler Ortslagen des galiläischen Hochlandes durch Robinson's neuere Forschungen berücksichtigt, aber seine Beschreibung der ganzen Landschaft als einer Hochebene, welche westlich allgemach in die Meeresniederung von Acre, südlich steiler in die Ebene Jesreel, östlich am steilsten und tiefsten gegen den See Genezareth und den galiläischen oberen Jordan abfällt, wie sie noch in dieser Auflage wiederholt ist, reicht nicht hin, um ein anschauliches und zutreffendes Bild von der Beschaffenheit dieses Theiles von Palästina zu geben. Auch von den Beilagen des Werkes ist die zehnte „über den Zug der Israeliten aus Aegypten nach Kanaan“ aus der dritten Auflage unverändert wiederholt, obschon die Gründe, mit welchen Rowland's Bestimmung der Lage von Kades bestritten wird, bereits von mehreren Seiten her als unzureichend nachgewiesen worden sind, und auch verschiedene andere Bestimmungen über diesen Zug sich gegenwärtig nicht mehr festhalten lassen. Doch betreffen diese und ähnliche Ausstellungen, welche eine in's Detail eingehende Kritik noch gegen manche andere Annahme des Verf. erheben könnte, meist nur untergeordnete Punkte, welche den Kern seines Werkes nicht treffen und den anerkannten Werth desselben nicht erheblich schmälern, so daß wir demselben auch in dieser neuen Ausgabe noch immer größere Verbreitung unter den Lehrern und Predigern wünschen, und der gewissen Ueberzeugung leben, daß es die von seinem Verf. sich gestellte Aufgabe: „zum besseren Verständnisse der heiligen Schrift, wenn auch nur hinsichtlich irdischer Dinge und Verhältnisse, beizutragen,“ in vorzüglicher Weise gelöst hat und auch in seiner erneuerten Gestalt zur Förderung des Verständnisses der Bibel noch fernerhin segensreich wirken werde. Keil.

I.

Abhandlungen.

Ueber das Verhältniß der Landesherren als Inhaber der Kirchengewalt zu ihren Kirchenbehörden.

Von

Dr. Th. Kliefoth.

Dem aufmerksamen Beobachter kirchlicher Ereignisse wird nicht entgangen sein, daß während der letzten Jahrzehnte in einer Reihe von evangelischen Landeskirchen Deutschlands, z. B. in Preußen, Oldenburg, Sachsen-Weimar, beiden Mecklenburg, Veränderungen mit der Einrichtung und Stellung der obersten Kirchenbehörden vorgenommen worden sind, und anderswo vorbereitet werden; und er wird dann auch bemerkt haben, daß solche Vornahmen niemals der öffentlichen Beachtung entgangen sind, sondern immer, je nachdem sie waren, Freunden und Feinden des Wortes Gottes Anlaß zu Hoffnungen oder Befürchtungen für die Kirche Gottes gegeben haben. Schon dies Factum beweist, daß der Frage:

Welches das principiell richtige Verhältniß der Landesherren als Inhaber der Kirchengewalt zu ihren Kirchenbehörden sei?

eine nicht geringe Bedeutung zukommen muß.

Die nachfolgenden Blätter wollen darum versuchen, Eini-

ges zum Nachweis der weitgreifenden Bedeutung dieser Frage und zu ihrer gedeihlichen Lösung beizubringen.*)

Es wird das Verständniß des Nachfolgenden erleichtern, wenn wir vorweg kurz angeben, wie gegenwärtig die Kirchenregierungsbehörden in den verschiedenen deutschen Territorien eingerichtet und gestellt sind.

Die verschiedenen evangelischen Landeskirchen Deutschlands lassen sich, was die dermalige Einrichtung ihrer Regierungsbehörden betrifft, in drei Klassen theilen:

1) solche, in denen das territorialistische Princip rein und ungebrochen durchgeführt ist, d. h. in denen die dem Landesherrn zustehende Kirchengewalt von der obersten Staatsbehörde ausgeübt wird, und kirchliche Behörden entweder gar nicht oder nur als Unterbehörden bestehen.

Hieher gehört die Stadt Lübeck, wo die Kirchenregierung ganz in das Stadtregiment aufgeht; Hessen-Homburg, wo eine Abtheilung der Landesregierung, welcher zwei Geistliche, aber nur als Referenten beigegeben sind, unter der obersten Staatsbehörde (dem Geheimen Rath) die Kirche verwaltet; das Fürstenthum Lübeck, wo eine Provinzialregierung mit Zuziehung des Superintendenten unter dem Staatsministerium die kirchliche Administration führt; und das Königreich Sachsen, wo die in Evangelicis beauftragten Minister an der Stelle des Landesherrn stehen, und unter diesen das büreaukratisch verfaßte Cultusministerium das Kirchenregiment führt, während der Vicepräsident des Landesconsistoriums nur die

*) Die Eisenacher Kirchenconferenz beschloß in ihrer Sitzung vom 4. Juli 1859, über die obige Frage bei ihrer nächsten Zusammenkunft näher verhandeln zu wollen. Der Verfasser des vorliegenden Aufsatzes wurde zum Berichterstatter für diese Frage bestellt, und genügte solcher Aufgabe in der Conferenzsitzung vom 3. Juni 1861. Dies Referat ist es, was in dem gegenwärtigen Aufsatze vorliegt, und zwar wesentlich unverändert. Es ist nur die Form des Referates in die des Aufsatzes umgewandelt; und hie und da ist einiges Wenige eingeschaltet oder näher ausgeführt.



Stellung eines vortragenden Raths im Cultusministerium, das Landesconsistorium selber nur die Stellung eines auf Befehl des Cultusministers erachtenden Collegii, und sonstige kirchliche Behörden nur die Stellung von Localunterbehörden einnehmen.

2) solche, in denen das territorialistische Princip gebrochen und temperirt erscheint, indem zwar eine obere kirchliche Instanz besteht, aber nur so, daß dieselbe der obersten Staatsbehörde untergeordnet ist, und mithin zu dem Inhaber der Kirchengewalt nicht in unmittelbarem, sondern in durch die oberste Staatsbehörde vermitteltem Verhältnisse steht. Hier sind jedoch wieder zwei Unterklassen zu unterscheiden:

a) In einigen Landeskirchen, wie in Sachsen-Meiningen und Sachsen-Weimar, hat man in der obersten Staatsbehörde aus einem Mitgliede dieser und geistlichen Räthen eine nicht bureaukratisch verfaßte, sondern collegialisch beschließende Abtheilung für die Verwaltung der Kirchensachen gebildet. Da referirt denn allerdings das solcher Abtheilung präsidirende Mitglied der obersten Staatsbehörde dem Landesherrn unmittelbar, bleibt aber eben Mitglied der Staatsbehörde.

b) In anderen Landeskirchen dagegen besteht, wie in Württemberg, Großherzogthum Hessen, Nassau, Braunschweig, Schwarzburg-Rudolstadt, Schwarzburg-Sondershausen, Lippe-Detmold, Fürstenthum Birkenfeld, allerdings eine in sich geschlossene oberste Kirchenbehörde, aber so, daß dieselbe dem Staatsministerium untergeordnet ist, und nicht in unmittelbarem, sondern durch die oberste Staatsbehörde vermitteltem Verhältnisse zu dem Landesherrn steht. Hieher gehören auch diejenigen Landeskirchen, in welchen, wie in Hannover, Baiern und Kurhessen, für die verschiedenen Landestheile mehrere Provincialconsistorien bestehen, die aber dann unter der obersten Staatsbehörde stehen, so daß letztere eigentlich die oberste centrale Kirchenbehörde ist.

3) solche, in denen die territorialistischen Einrichtungen mehr oder weniger entschieden episkopalistischen Einrichtungen gewi-

chen, d. h. in denen oberste Kirchenbehörden hergestellt sind, die nicht der obersten Staatsbehörde unterstellt sind, sondern in directem Verhältnisse zu dem Landesherrn als dem Inhaber der Kirchengewalt stehen. Aber auch hier sind wieder zwei Unterklassen zu unterscheiden:

a) In einigen Landeskirchen nämlich, wie in Preußen, Anhalt-Dessau-Cöthen und Anhalt-Bernburg hat man bei der Auseinandertheilung dessen, was der obersten Staatsbehörde und was der obersten Kirchenbehörde competirte, den Unterschied von inneren und äußeren Kirchensachen grundleglich gemacht; die oberste Kirchenbehörde ist hier für die inneren Angelegenheiten der Kirche competent, und in diesen dem Landesherrn unmittelbar untergeordnet; dagegen stehen hier der obersten Staatsbehörde nicht allein die jura circa sacra zu, sondern es ist dieselbe auch für die äußeren Kirchensachen in der Weise competent, daß sie dieselben entweder selbst verwaltet, oder daß wenigstens die dieselben verwaltende oberste Kirchenbehörde in diesen Sachen der obersten Staatsbehörde untergeordnet ist. Davon ist denn die weitere Folge, daß hier auch im Uebrigen die Selbständigkeit der obersten Kirchenbehörde gegenüber der obersten Staatsbehörde nicht rein erscheint; die Mitglieder der obersten Kirchenbehörde werden hier nicht von dem Landesherrn durch die oberste Kirchenbehörde, sondern unter Zuziehung der obersten Staatsbehörde ernannt; die oberste Kirchenbehörde muß auch in denjenigen Sachen, in welchen sie im Uebrigen der Staatsbehörde gegenüber selbständig ist, von ihren Vorträgen an den Landesherrn der obersten Staatsbehörde Duplicat zugehen lassen u. s. w.

b) In anderen Landeskirchen dagegen, wie in Oldenburg, Sachsen-Altenburg, Waldeck und beiden Mecklenburg, hat man bei der Auseinandertheilung dessen, was in Kirchensachen der obersten Staatsbehörde, und was der obersten Kirchenbehörde zusteht, den Unterschied der jura circa sacra und der jura in sacra grundleglich gemacht; für die jura circa

sacra competirt die oberste Staatsbehörde ausschließlich, aber eben so selbständig die oberste Kirchenbehörde für die jura in sacra, unangesehen ob dieselben sogenannte innere oder äußere Angelegenheiten der Kirche betreffen. Da steht mithin die oberste Kirchenbehörde zu dem Landesherrn als Inhaber der Kirchengewalt in unvermitteltem Verhältniß; eine Benehmung mit der obersten Staatsbehörde tritt nur da ein, wo die Kirche Macht oder Mittel des Staats, also Geld oder das nachzusuchen hat, daß kirchlichen Verfügungen die Kraft von Landesgesetzen beigelegt werde.

Fragen wir nach der Zeit, wann in den einzelnen Territorien die Kirchenbehörden diejenige Stellung und Verfassung erhalten haben, die sie laut Obigem jetzt haben, so sind die unter 1 und 2 beschriebenen Einrichtungen theils älteren theils jüngeren Datums, aber keine derselben reicht in das 16. Jahrhundert hinauf, sondern sie haben sämmtlich unter den Einwirkungen des Territorialismus diese Form empfangen. Dagegen sind die unter 3 beschriebenen sämmtlich aus neuer und neuester Zeit. Nur die Einrichtung des Consistoriums in Sachsen-Altenburg rührt noch aus der Zeit vor der Herrschaft des Territorialismus her.*)

Um zu verstehen, wie diese so mannigfaltigen Einrichtungen geworden, und um durch solches Verständniß die Lösung unserer Aufgabe vorzubereiten, wird ein Rückblick auf die Verfassungsgeschichte unserer deutschen Landeskirchen evangelischer Confession nöthig sein.

Allenthalben in deutschen Landen ging mit der Reformation die Kirchenregierung von den Bischöfen auf die Landesherren über. Es kommt hier nicht darauf an, den Rechtsbegriff aufzufinden, unter welchen dieser Uebergang sich bringen

*) Wer zu dem in Rede stehenden Gegenstande ein reicheres statistisches Material sucht, findet ein solches in den Protokollen der deutschen evangelischen Kirchenconferenz in Eisenach v. J. 1861, S. 105 ff.

läßt, und festzustellen, ob derselbe als Devolution oder sonstwie zu begreifen ist. Wohl aber werden wir uns hier derjenigen Grundanschauungen und Grundsätze zu erinnern haben, von welchen unsere Väter bei diesem Schritte geleitet waren. Es stand nämlich unseren Vätern vor Allem das fest, daß der Kirche nicht von dem Herrn eine bestimmte Form der Verfassung und des Regiments ein für alle Mal eingesetzt und mitgegeben sei. Mit aller Entschiedenheit haben sie nicht allein dem Episkopat, wie er sich inmittelst in der Kirche gestaltet hatte, sondern auch einer von anderer Seite her behaupteten vermeintlich apostolischen Gemeindeverfassung die göttliche Einsetzung abgesprochen. Wohl haben sie anerkannt und behauptet, daß in Folge göttlichen Willens und Gebotes in der Kirche Alles ehrlich und ordentlich zugehen, Ordnung walten, also auch ein Regiment sein solle und müsse, aber bei einem solchen göttlichen Mandatum in genere sind sie auch stehen geblieben, und haben daneben behauptet, daß der Kirche für solche ihre Verfassung und Regierung nicht ein Mandatum in specie gegeben, nicht eine bestimmte Form gesetzt sei, sondern daß sich diese Formen der Verfassung und Regierung im Wege geschichtlicher Rechtsentwickelung zu bilden haben, und in verschiedenen Orten und Zeiten verschieden sein können, ohne daß dadurch die Einheit und Einigkeit der Kirche, welche vielmehr in der Einheit des Bekenntnisses bestehe, aufgehoben werde. Und eben darum haben sie auch nicht irgend einer Form kirchlicher Verfassung und Regierung ein jus divinum in dem Sinne zugesprochen, als ob nur da wahre Kirche wäre, wo diese Form der Verfassung und Regierung bestände, und als ob eine Kirche, die etwa diese Form nicht hätte, nicht mehr ein Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit sein könne. Sie haben gesagt, daß nur da rechte Kirche sei, wo rechtes Wort und Sacrament sei, aber sie haben nicht gesagt, daß nur da rechte Kirche sei, wo diese oder jene Form der Verfassung und Regierung bestehe.

Wenn sie nun dafür waren, daß die Landesherrschaften

unter den obwaltenden geschichtlichen Verhältnissen das von den der Reformation sich weigernden Bischöfen desert gelassene Kirchenregiment in die Hände nähmen, so konnten sie dies nimmermehr in der Meinung thun, als ob den Landesherrschaften das Kirchenregiment kraft göttlicher Einsetzung oder auch nur aus einer sonstigen Nothwendigkeit heraus zukäme. Aus dem Wesen der Kirche, wie es der Herr gegeben hat, ergab sich ihnen nicht, daß die Regierung derselben gerade die Form des landesherrlichen Kirchenregiments haben müsse. Die theologischen Versuche, aus der Stellung der israelitischen Könige und aus Schriftstellen wie Jes. 60, 16 zu erweisen, daß den Landesherren das Kirchenregiment kraft göttlicher Einsetzung und göttlichen Befehls zukäme, gehören einer viel späteren Zeit an, die, wie wir gleich sehen werden, ganz veränderte Grundanschauungen zur Sache herzubrachte. In der Reformationszeit hielt man nicht dafür, daß der Herr der Kirche die Landesherren zu Kirchenregenten eingesetzt habe, sondern erblickte in der Uebernahme und Führung der Kirchenleitung Seitens der Landesherren lediglich einen Act der durch die geschichtliche Lage an die Hand gegebenen Zweckmäßigkeit.

Noch weniger konnten unsere Väter in die Gefahr kommen, aus dem Wesen der Landesherrschaft und aus dem Begriffe der Staatsgewalt ein Recht der Landesherren auf die Kirchenleitung herzuleiten, und es so anzusehen, als ob der Landesherr von Gottes Gnaden eben damit nach Gottes Willen und Ordnung auch Regent der Kirche seines Landes sein müsse; vielmehr fanden sie in eben jenen ihren Grundanschauungen die Anleitung, das Verhältniß der Kirchenregierungsgewalt zur Staatsgewalt richtig zu begreifen. Später, nachdem geraume Zeit hindurch deutsche Landesherren wie ihr Land so auch die Kirche ihres Landes regiert hatten, ist es unter Einwirkung anderer Factoren dahin gekommen, daß man Staat und Kirche, Landeshoheit und Kirchengewalt identificirt, die Kirchengewalt aus der Staatsgewalt hergeleitet, jene als einen

Ausfluß, als ein nothwendiges Attribut dieser begriffen hat. Unsere Väter konnten auf alle diese verkehrenden Anschauungen in keiner Weise eingehen, denn durch den Satz, daß der Landesherr von Gottes Gnaden nach Gottes Willen und Ordnung auch Regent der Kirche sein müsse, wären sie zu dem andern Satze, daß der Landesherrschaft das Kirchenregiment kraft göttlichen Rechts zukomme, daß das Kirchenregiment nothwendig die Form des landesherrlichen Kirchenregiments haben müsse, zurückgetrieben worden. Sie haben deswegen dafür gehalten, daß die Führung des Kirchenregiments durch die Landesherren eine mit dem Wohl der Kirche verträgliche, und bei richtiger Behandlung auch demselben förderliche Einrichtung sei, und haben dies auch aus dem Beispiel der israelitischen Könige zu erweisen versucht, aber haben dabei den Unterschied von Kirche und Staat, von Kirchenregiment und Staatsregiment ernstlich festgehalten. Kirche und Staat sind von Gott; aber Staat und Obrigkeit, Landeshoheit und Landesregiment sind von Gott durch das vierte Gebot eingesetzt, während die Kirche durch das Blut des Sohnes Gottes gestiftet ist. Staat und Obrigkeit können sein und sind gewesen, und zwar in Vollständigkeit ihrer selbst, auch ohne in sich eine christliche Kirche zu haben, und ohne dieselbe zu regieren. Wiederum ist die Kirche, auch die Kirche Eines Bekenntnisses nicht auf das einzelne begrenzte Territorium beschränkt, sondern ökumenisch; während der Staat so wie die Macht und das Recht seiner Obrigkeit immer naturgemäß in die territoriale Grenze eingeschlossen bleibt, und überdem auch einzelne Bürger und ganze Bevölkerungen in sich enthalten kann, welche nicht der christlichen Kirche, oder nicht dieser christlichen Kirche angehören. Staat und Kirche sind sammt ihren Regierungsgewalten von Gott geordnete und geheiligte Gemeinschaften und Gewalten; aber ihre Objecte und Subjecte, ihre Zwecke, und ihre Mittel sind völlig verschiedene; sie sind daher verträglich, wie alle Werke Gottes, aber nicht zusammenfallend, und nicht Eines aus dem Andern herzuleiten. Es steht,

wie Jedermann erkennt, nicht so, daß das Kirchenregiment unmittelbar das Staatsregiment in sich einschlösse; aber aus eben denselben Gründen steht es auch nicht umgekehrt so, daß das Staatsregiment unmittelbar das Kirchenregiment in sich einschlösse. Alle diese und andere Unterschiede standen unseren Vätern deutlich vor Augen: sie haben sich darüber in aller Schärfe im 28. Artikel der Augsburgischen Confession ausgesprochen, und der Satz, daß „man die zwei Regimente, das geistliche und weltliche, nicht soll in einander werfen und mengen“, ist damit ein Satz unseres Bekenntnisses geworden.

Von hier aus haben sie denn nicht allein die Uebernahme der Kirchenregierung Seitens der Landesherren nicht als ein Zusammenwerfen der geistlichen und weltlichen Macht verstanden wissen wollen, sondern sie haben weiter auch zwischen der Gewalt, welche dem Staat und seiner Landesherrschaft als solchen über die Kirche gebührt, und der eigentlichen Kirchengewalt recht und richtig getheilt. Es giebt ja allerdings einen Complex von Rechten und Gewalten, welche Staat und Obrigkeit nicht bloß über die in ihren Grenzen lebenden christlichen Kirchen zumal, sondern auch über jüdische und heidnische Religionsgemeinschaften, wenn solche in ihren Grenzen sind, aus ihrer eignen Natur heraus haben, welche also wirklich ein Ausfluß der Landeshoheit selbst und von derselben unzertrennlich sind; es gehören dahin z. B. die staatliche Oberaufsicht über die Religionsgemeinschaften, so wie der ihnen, ihren Culten und ihren Besitzthümern zu gewährende Rechtsschutz u. s. w. Aber ganz verschieden von diesen ist die eigentliche Kirchengewalt, d. h. die Summe derjenigen Regierungsrechte und Regierungsgewalten, welche aus der Kirche selbst originiren, welche in einem Staate, wenn nicht eine christliche Kirche darin ist, gar nicht vorhanden sind, ohne daß er doch darum aufhörte ein Staat zu sein, welche diejenigen Thätigkeiten begreifen, die die Kirche selbst auf Grund des Wortes Gottes und ihres Be-

kenntnisses an sich zu thun hat, daß Alles in ihr ehrlich und ordentlich zugehe. Späterhin hat die Kirchenrechtstheorie für diese verschiedenen Rechtssphären Begriff und Namen näher festgestellt: sie hat die Summe derjenigen Rechte und Gewalten, welche der Landeshoheit als solcher über die in ihren Territorien befindlichen Religionsgemeinschaften zusteht, die jura circa sacra, und dagegen die eigentliche Kirchengewalt das jus in sacra genannt. Dem Ausdrucke nach findet sich nun dieser Unterschied im 16. Jahrhundert noch nicht, wohl aber hat man damals die Sache richtig vor Augen gehabt, und aus solcher Einsicht heraus gehandelt; und wenn man nicht allein im Unterschiede von der mittelalterlichen Kirche den Landesherren die Landeshoheitsrechte über die Kirche ungekränkt ließ, sondern ihnen auch die Ausübung der eigentlichen Kirchengewalt im Drange der geschichtlichen Umstände übergab, so erblickte man doch in Letzterem nicht ein Ansichnehmen dessen, was ihnen in ihrer Eigenschaft als Landesherren ohne Weiteres gebührte, sondern die Uebernahme eines aus der Kirche selbst originirenden Amtes, durch dessen Annahme und Führung sie der Kirche einen Dienst leisteten, weil sie in ihrer Eigenschaft als Landesherren dazu im Stande waren.

Damit war denn aber auch für die Ausübung des von den Landesherren übernommenen Kirchenregiments der leitende Gedanke gegeben. Unsere Väter legten sich dies an der geschichtlich ausgebildeten Gestalt des bisher mit dem Kirchenregiment betraut gewesenen Episkopats zurecht. In dem bisherigen Episkopat faßte sich ein Dreifaches zusammen: das Sacerdotium, die Landeshoheit über die Stiftsländereien, und die Kirchenregierungsgewalt. Die beiden ersteren Stücke kamen aus Gründen des Bekenntnisses in Wegfall: das Sacerdotium episkopale wich dem Satze, daß es Grade der Weihe nicht gebe; und die Landeshoheit über die Stiftsländereien, als eine Anmaßung angesehen, fiel mit den säcularisirten Stiftsländern den Landesherren als solchen zu, so daß sie dieselbe fortan kraft landes-

herrlichen Rechts besaßen. Dagegen kam die Kirchenregierungsgewalt nicht wie das Sacerdotium in Wegfall, aber die Landesherren übernahmen und überkamen dieselbe auch nicht wie die Stiftsländer kraft und zu ihrer Landeshoheit, sondern eben als ein aus der Kirche selbst originirendes Amt, durch dessen Uebernahme sie dem Herrn an seiner Kirche einen Dienst leisten wollten und sollten. Und dabei lag es in der Natur dieses Amtes und Dienstes, daß es auch nicht etwa als ein den Landesherren von der Kirche aufgetragenes Mandat angesehen werden konnte. Wir werden gleich näher sehen, daß keine Regierungsgewalt je aus einem von den Regierten aufgetragenen Mandate hergeleitet werden kann. Derartige Anschauungen sind abermals viel späteren Datums, und den Reformatoren ganz fremd. Vielmehr faßten die Reformatoren diesen Dienst eben als ein Amt, und verglichen ihn nach dieser Seite hin dem status oeconomicus, der Stellung eines Hausherrn. Wie der Hausherr seinem Hause vorsteht, nicht in Folge eines ihm von seinen Hausgenossen aufgetragenen Mandates, sondern eines ihm von Gott her zugefallenen Amtes, so sollten die Landesherren dem Hause Gottes, der Kirche vorstehen. Wir können also sagen: nach dem Sinne unserer Väter überkamen die Landesherren die Kirchenregierung weder als ein Inhärens der Landesherrlichkeit, noch als ein ihnen von der Kirche aufgetragenes Mandat, sondern sie überkamen das Amt, die Kirche in ihren Territorien so, wie es bisher die Bischöfe gethan hatten, selbstverständlich mit den durch das Bekenntniß gebotenen Modificationen, zu regieren. Diese Grundanschauung aber, daß die Landesherren an dem übernommenen Kirchenregiment ein Amt in der Kirche hätten, welches sie aber laut Obigem so üben sollten, daß sie dabei „geistlich und weltlich Regiment nicht in einander würfen und mengten", ergab dann nach mehr als Einer Seite hin Consequenzen für die Ausübung.

Zuvörderst machte man folgerichtig an solchen Inhaber der Kirchengewalt als an den Träger eines Amtes auch persönliche

Anforderungen: er sollte auch ein pius magistratus nach den Begriffen der Kirche, die er verwalten wollte, das will sagen, mit ihr gleichen Glaubens und Bekenntnisses sein. Er sollte eben nicht meinen, daß das Kirchenregiment ihm kraft und mit der Landeshoheit zugefallen sei, und gleiche Natur mit andern fürstlichen Privatrechten habe, sondern er sollte wissen, daß es als ein Amt diese persönlichen Ansprüche an seinen Träger mache.

Sodann sollte er auch dies Amt eben als ein Amt, das will sagen, mit persönlichem Wissen und Gewissen führen. Es lag zu Tage, und machte sich selbst in jener Zeit, wo Fürsten sich's nicht verdrießen ließen, sich sogar eine umfassende humanistische Bildung anzueignen, doch bald fühlbar, daß die Landesherren für die Ausübung des Kirchenregiments der Ergänzung bedürften, wenn es nicht eben so schlecht als unter den römischen Bischöfen gehen sollte. Daher die allgemeine Forderung, daß die Landesherren in Ausübung der Kirchengewalt den Lehrstand hören, sich des Raths gottesgelahrter und rechtskundiger Männer bedienen sollen: wie die alten Bischöfe in früher Zeit ihre Seniores, in späterer ihre Domcapitel und Officialate um sich gehabt, so sollen die Landesherren ihre theologischen und juristischen Räthe haben. Es ist dies eines der Hauptmotive für die Errichtung der Consistorien. Aber dabei lag es nun jener Zeit durchaus fern, diese Räthe und die aus ihnen gebildeten Consistorien irgendwie den Landesherren als Inhabern der Kirchengewalt entgegenzusetzen, sie als den Landesherren gegenüber selbständige Körperschaften, als Vertreter der Kirche oder der Gemeinden wider den Landesherrn zu denken. Eine solche Anschauung von der Bedeutung der Behörden kommt erst viel später im Geleite der constitutionellen Staatstheorie auf: erst als man auf politischem Gebiete die in den Händen der Landesherren befindliche Macht nicht mehr von Gott, sondern vom Volke herleitete, das Volk im Wege der Repräsentation für die Ausübung dieser ursprünglich ihm zu-

stehenden Macht organisirte, und aus der Majorität solcher Volksrepräsentation die Minister entnahm, kam man dahin, die Behörden als den Landesherren selbständig gegenüberstehende, die Interessen Anderer ihnen gegenüber vertretende Gewalten zu denken. Dagegen waren in jener Zeit die Consistorien und die in ihnen sitzenden Räthe nicht mehr und nicht minder als des Landesherrn Räthe, durch deren Dienst und mit deren Rath er sein kirchenregimentliches Amt verwaltete, aber so, daß doch schließlich alle Entscheidung in sein persönliches amtliches Wissen und Gewissen hineinfiel.

Endlich entsprang aus dem Grundsatze, daß geistlich und weltlich Regiment nicht unter einander geworfen und gemengt werden sollte, die weitere Forderung, daß, wenn der Landesherr für die Ausübung der Kirchengewalt Räthe und Behörden bedurfte, er sich nicht dazu seiner „Kanzlei" bedienen, sondern für diese geistlich zu richtenden Sachen auch eigne Organe haben solle und müsse. Schon im J. 1530, gleich als die Uebertragung der Kirchengewalt auf die Landesherren factisch und praktisch zu werden begann, schrieb Luther (de Wette, Briefe Luther's Bd. IV. S. 105) an Melanthon: Primum quum certum sit, duas istas administrationes esse distinctas et diversas, nempe ecclesiasticam et politicam —, nobis hic acriter vigilandum est nec committendum, ut denuo confundantur, nec ulli concedendum aut consentiendum, ut confundat. Nur so Viel gab er zu, und hielt er statthaft, daß idem homo utramque personam gerere possit. „Denn", sagt die Tübinger Universität in einem Bedenken v. J. 1583, „obwohl der Obrigkeit zustehet, daß sie nicht allein custos secundae, sondern auch primae tabulae sei, jedoch sind nicht die ecclesiastica negotia res politicae, und werden weltliche Händel darum, daß weltliche gottselige Regenten dasjenige, dessen sie aus Gottes Wort berichtet werden, ins Werk richten; und wissen christliche, verständige, gutherzige Obrigkeiten wohl, was sie jederzeit für ecclesiasticas personas in die Deliberation ziehen sollen, da de controversiis,

reformatione oder exercitio religionis tractirt wird." Daher versteht sich eine Pommersche Synode v. J. 1556 zu ihren Herzogen: „daß unsere gnädigsten Herren die Superintendenten und Consistoria bestellen, und das oberste Haupt nächst Christo in diesen Landen über die Kirche und Geistlichkeit bleiben. Und gleich wie Ihre fürstliche Gnaden Land und Leute lassen regieren durch Hauptleute und Räthe in Städten, daß also Ihre fürstliche Gnaden die Kirchen und Geistlichkeit durch Superintendenten, Visitatores und Consistoria regieren, und gleichwohl das fürnehmste Haupt bleiben."

Fassen wir Alles zusammen, so war der treibende Gedanke der, daß die Landesherren nicht kraft göttlichen Rechts, aber in Folge geschichtlicher Zweckmäßigkeit das Kirchenregiment führen sollten, nicht als einen Ausfluß ihrer Landeshoheit, sondern im Sinne eines dem Herrn an seiner Kirche zu leistenden Dienstes, und darum als ein persönliches Amt, und auch nicht in Vermischung mit ihrer Staatsverwaltung, sondern von derselbigen geschieden, und darum nicht durch ihre Kanzleien, sondern durch besondere Räthe und Behörden.

Aber es läßt sich nun nicht leugnen, daß die Ausführung dieser Gedanken schon recht frühe im Leben eine Gestalt gewann, die die Klarheit des Gedankens verdunkelte.

Wir haben gesehen, wie die Kirche an den Landesherrn, der ihre Verwaltung übernehmen sollte und wollte, den Anspruch machte und machen mußte, daß er pius magistratus in ihrem Sinne, d. h. mit ihr gleichen Glaubens und Bekenntnisses sei. Daraus entspann sich von selbst jenes Drücken der Bevölkerungen auf ihre Landesherren, daß sie mit ihnen gleichen Bekenntnisses würden, und umgekehrt jenes Drücken der Landesherren auf ihre Territorien, daß sie mit ihnen gleichen Bekenntnisses würden, welches damals, wie aus der Geschichte bekannt, so viele Territorien in schwere Erschütterungen geworfen hat. Man kann und muß dies beklagen, aber man wird sich der Einsicht nicht verschließen können, daß es eine Conse-

quenz der gegebenen Verhältnisse war. Es kam daher auch dahin, daß den Landesherren förmlich durch Reichsrecht das Recht sich ihre Territorien im Bekenntniß gleichförmig zu machen, das sogenannte jus reformationis, zugesprochen wurde. Es ist bekannt, wie man sich desselben bedient hat, und wie es in nicht allzu langer Entwickelung dahin kam, daß durchweg die Landesherren und ihre Territorien im Bekenntniß gleichförmig waren. Aber allerdings, indem so Regierungsgewalt und Territorium sich in Beziehung auf das Bekenntniß unter oft harten Kämpfen auszugleichen suchten, geschah es von selber, daß sich in den protestantischen Territorien die engsten Beziehungen zwischen den staatlichen und kirchlichen Verhältnissen und Institutionen herstellten. Es beschränkte sich auch diese enge Beziehung des Kirchlichen zu dem Staatlichen keineswegs auf die regimentlichen Organe und Einrichtungen, sondern griff bis tief in das communale und häusliche Leben herunter; namentlich hat auch die Betheiligung der Landstände an den Kirchensachen hier ihre Wurzel. Es entstand mit Einem Worte aus dem Allen der protestantische christliche Staat. Man muß den großartigen Intentionen, die man dabei hatte, Gerechtigkeit widerfahren lassen. Die mittelalterliche Kirche hatte dem Staate gegenüber eifersüchtig über der Geschiedenheit der „zwei Schwerter" gewacht; sie hatte den Staat als etwas Profanes geschätzt, höchstens ihn als den Executor ihres Willens genützt. Im Gegensatze hiezu sah die Kirche der Reformation nicht allein im Staat eine Creatur und Ordnung Gottes, sondern sie achtete auch dafür, daß derselbe mit der Kirche Gottes nicht unverträglich, sondern im Gegentheil seine Ordnungen und Gesetze dem Worte Gottes zu unterstellen und demselben zu conformiren fähig und pflichtig sei. Die Folge davon war, daß in den protestantischen Territorien die Kirche für alle diejenigen staatlichen Institutionen, welche ethische Natur haben, wie Eherecht, Strafrecht, Unterrichtswesen u. s. w., die leitenden Grundsätze hergab, und daß hinwiederum der Staat als solcher ein kirchliches Bekenntniß hatte, und die Auf-

fassung einer bestimmten Kirche von dem Worte Gottes für seine Ordnungen grundleglich machte. Der Segen, den diese Entwickelung getragen hat, ist unverkennbar; und es ist einseitig, ungerecht, und kurzsichtig, wenn man jetzt häufig nur für die Mängel dieses protestantischen christlichen Staats und für die an ihm sich zeigenden Spuren der allenthalben und so auch hier mit der Ausführung hinter der Idee zurückbleibenden menschlichen Schwäche ein Auge haben will. Aber eben so gewiß ist nun freilich auch, daß aus dieser Entwickelung in den protestantischen Territorien eine solche Verkettung des Politischen und Kirchlichen, ein solches Ineinanderfließen des Staatlichen und Kirchlichen resultirte, daß in den concreten Verhältnissen und Institutionen die Grenze zwischen beiden schwer zu finden, daß namentlich schwierig sein mußte, dieser Verkettung gegenüber den Grundsatz, geistliche und weltliche Macht nicht zu vermengen, unverrückt festzuhalten.

Inzwischen wäre es noch so bald zu einer völligen Verdunkelung dieses Grundsatzes nicht gekommen. Man hat ihn wirklich bis in die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts nicht bloß gekannt, sondern auch im Wesentlichen praktisch festgehalten. Aber von der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts ab treten nun eine Reihe von Factoren in die kirchliche und in die politische Entwickelung ein, an welche wir kurz erinnern müssen, weil sie eine völlige Verkehrung der bisherigen Anschauungen und Verhältnisse hervorgebracht haben.

Auf Seiten der Kirche trat unter den Einwirkungen des nicht bloß Bildung und Wissenschaft, sondern auch Sitte und Leben untergrabenden dreißigjährigen Krieges die beklagenswerthe Thatsache ein, daß das christliche und kirchliche Bewußtein erst in der Orthodoxie, dann im Rationalismus dahinstarb. Bei dem engen Verhältnisse, in welches in dem protestantischen Staate durch die Betrauung der Landesherren mit dem Kirchenregiment und durch die Verkettung des Staatlichen und Kirchlichen Kirche und Staat zu einander getreten waren, mußte noth-

wendig in der Kirche selbst ein helles und scharfes Bewußtsein *ihrer* selbst, ein klares Wissen um ihre geistliche Natur und um ihre ewigen Zwecke bestehen, wenn die Kirche unter solchen gegebenen Verhältnissen nicht in die Gefahr kommen sollte, in den Staat zu verschwinden. Je mehr die Kirche die richtige Einsicht in ihre geistliche Natur verlor, je mehr man in dem kirchlichen Denken selbst dahin kam, in der Kirche nur eine Anstalt für menschliche Bildung und Gesittung zu sehen, um *so mehr* mußte man kirchlicher Seits selbst geneigt werden, in der Kirche nur eine Seite des Staatslebens, nur eine für Erziehung zu Bildung und Sittlichkeit bestimmte Abtheilung des Staats zu sehen, der ja gewiß auch nicht bloß für die materiellen Interessen, sondern auch für Bildung und Gesittung seiner Angehörigen zu sorgen hatte.

Zu demselben Resultate führten aber auch die Wandlungen *hin*, welche seit der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts auf dem Gebiete des staatlichen Lebens eintraten. Von da an nämlich bemächtigt sich auch der deutschen Fürsten und Regierungen je länger je mehr die Tendenz, die in Frankreich unter den Regierungen Ludwigs XIII. und Ludwigs XIV. vorgegangenen Entwickelungen daheim zu reproduciren, und zwar in der gedoppelten Richtung, daß allgemein die absolute Monarchie sich unter Erdrückung des bisherigen germanisch-protestantischen Staatslebens zu etabliren sucht, und daß die Fürsten in ihrem Hofleben der französischen Sitte folgen. Es liegt zu Tage, wie beides unmittelbar zu einer völligen Umgestaltung der bisherigen Regierungseinrichtungen in den protestantischen Landeskirchen führen mußte.

Eine absolute Monarchie, die keinerlei Corporationen, keine Landstände, keine Zünfte, keine Stadtverfassungen, keine corporativen Universitäten leiden konnte, mußte die größte und mächtigste Corporation der Kirche vor Allem nicht leiden können. Daß ein von der Idee der absoluten Monarchie erfüllter Regent in sich selber den Inhaber des Kirchenregiments von dem Landesherrn hätte

unterscheiden, in jener seiner ersteren Qualität nicht einen Ausfluß seiner Landeshoheit, sondern nur ein Amt hätte erkennen sollen, war eine logische und moralische Unmöglichkeit. Vor der Vorstellung von der Omnipotenz des Staats, verkörpert in seinem Monarchen, mußte der Grundsatz, daß geistliche und weltliche Gewalt, staatliche und kirchliche Administration nicht vermengt werden dürfen, verblassen, mußte die Kirche als eine Abtheilung des Staats, die Kirchenregierung als eine Abtheilung der Staatsregierung erscheinen. Das waren die Consequenzen, die sich aus den veränderten Begriffen von der fürstlichen Gewalt unmittelbar für die Anschauungen von dem landesherrlichen Kirchenregiment ergaben; und der praktischen Ausführung dieser Anschauungen stand in protestantischen Territorien kein erhebliches Hinderniß entgegen, da der Landesherr die Kirchenregierung grundsätzlich persönlich in Händen hatte. So schloß einstweilen die lange Reihe der deutschen Fürsten, die, wie die Churfürsten Friedrich und August von Sachsen, Landgraf Philipp von Hessen, Herzog Christoph von Württemberg, Fürst Joachim Ernst von Anhalt, die Herzoge Ulrich und Johann Albrecht von Mecklenburg, Herzog Philipp II. von Pommern, und Andere, ein rechtes bischöfliches Regiment über die Kirche ihres Landes geführt hatten; sie schloß mit der ehrwürdigen Gestalt des Herzogs Ernst des Frommen von Sachsen-Gotha; und es folgte eine lange Reihe anderer, die, wenn sie sich mit Sachen der Kirche befaßten, dieselbe rücksichtslos ihrer Staatsraison unterwarfen.

Aber auch die Umgestaltung des Fürstenlebens nach französischem Muster ist von entscheidendem Einflusse auf die hier in Rede stehenden Verhältnisse gewesen. In unnahbarer Ferne lebten jene französischen Monarchen, die Genüsse ihrer Stellung in Weise von Privatrechten ausnutzend, und die Richelieu und Mazarin führten, als die alter ego und als die einzigen Verbindungsglieder zwischen den Monarchen und Allem, die Geschäfte. Wenn die deutschen Landesherren sich diese Weise des

Fürstenlebens aneigneten, so war es mit der persönlichen Regierung der Kirche durch den Landesherrn, mit dem directen Verkehr zwischen den Kirchenbehörden und dem Inhaber der Kirchengewalt, so gut wie mit der Auffassung des landesherrlichen Kirchenregiments als eines persönlichen Amtes vorbei; der Geheimrath oder Minister, der die Stelle der Richelieu und Mazarin vertrat, hatte vielmehr für die kirchlichen Geschäfte so gut wie für alle anderen aufzukommen; und die kirchlichen Behörden hatten sich so gut wie alle anderen an diesen alter ego zu wenden, wenn sie eine allerhöchste Entscheidung zu erlangen hatten. Und so geschah es, hier früher, dort später, allgemein. Und so blieb es auch, als die Bureaukratie, die die nothwendige Folge absoluter Regierung ist, an die Stelle des einzelnen Geheimraths oder Ministers ein Landesregierungscollegium oder ein Ministerconseil setzte: die kirchlichen Behörden, wenn sie nicht gar mit den staatlichen Behörden verschmolzen und aufgehoben wurden, traten als Unterbehörden unter die obersten Staatsbehörden zurück, weil die Landesherren ihr persönliches Kirchenregiment aufgegeben hatten, weil die Kirche zu einer Seite des Staatslebens, die Kirchenregierungsgewalt zu einem Inhärens der Staatsregierungsgewalt, die kirchliche Administration zu einem Departement der staatlichen Administration gestempelt war.

Nehmen wir nun noch hinzu, daß die allezeit gefügige Theorie sofort bei der Hand war, diese werdenden Verhältnisse in Formel und System zu bringen, daß der Engländer Hobbes den Kern des Ganzen in dem rohen Satze cujus regio illius religio aussprach, daß in Deutschland die Begründer des Rationalismus auch diese Theorie von Kirche und Kirchenregierung sofort acceptirten, daß die Theologen unbekümmert um das Bekenntniß ein göttliches Recht der Landesherren als solcher auf die Kirchengewalt aus dem Beispiele der israelitischen Könige u. s. w. deducirten, daß sich bald eine Reihe von Kirchenrechtslehrern fand, die diese Principien auf alle Kapitel des Kirchen-

rechts und auf alle Institutionen des Kirchenlebens anwendeten, daß der Rationalismus, weil er allerdings in dem Allen seine innerste Anschauung von der Kirche verleiblicht fand, seine unbestrittene Herrschaft nützte, um das Alles ins Praktische zu übersetzen, und daß so diese regiminellen Einrichtungen in der Wirklichkeit auch alle die dem geistlichen Wesen der Kirche widerstreitenden Consequenzen zogen, die in ihnen liegen, so haben wir beisammen, was die Entstehung und das Wesen des Territorialismus erklärt. Der Territorialismus ist nicht bloß eine Kirchenrechtstheorie, sondern er ist ein Zustand kirchlicher Regierung und Verwaltung, der von dem Ende des siebzehnten Jahrhunderts bis in die neuere Zeit in den protestantischen Kirchen Deutschlands geherrscht hat, und der darin besteht, daß man im Widerspruche mit der Natur der Sachen und im Widerspruche mit dem Bekenntniß der Kirche die Kirche mit dem Staat zusammenwarf, die Kirche in den Staat aufgehen ließ, daß die Landesherren das Kirchenregiment nicht persönlich, sondern durch Behörden, und zwar durch ihre obersten Staatsbehörden, führten, und daß die bisherigen Kirchenbehörden entweder abgeschafft, zur Seite geschoben, oder wenigstens den obersten Staatsbehörden unterstellt wurden — Alles in Ausführung der Grundanschauungen, daß die Kirche eine Anstalt für Erziehung zu humaner Bildung und Sitte, also eine Seite des Staatslebens, folglich ihre Regierung ein Ausfluß der Staatsgewalt, und demnach cujus regio illius religio sei. Es ist hervorzuheben, daß die ewige Natur, welche der Herr seiner Kirche gegeben hat, vielem Unheilvollen widerstanden hat, was an sich aus solchen der Wahrheit widersprechenden Anschauungen und naturwidrigen Einrichtungen hätte erfolgen müssen, und daß Anderes durch die persönliche Wohlgesinntheit der betheiligten Menschen verhütet worden ist. Anderer Seits aber ist bekannt, und braucht hier nicht ausgeführt zu werden, wie tiefe Wunden dieser Territorialismus der Kirche geschlagen, und wie er seine zersetzende Kraft an allen Theilen des Kirchen-

lebens von der Zusammensetzung der kirchlichen Behörden an bis in das gemeindliche Leben hinein erwiesen hat.

Es trat dem Territorialismus gleich in den ersten Stadien seiner Entstehung eine Reaction entgegen, aus dem Spenerschen Pietismus heraus. Dem geistlichen Charakter dieser Richtung mußten nicht allein die einzelnen Schäden, welche die territorialistische Regierung dem kirchlichen Leben zufügte, sondern auch die principielle Verkennung des specifisch Christlichen, die grundsätzliche Verleugnung der geistlichen Natur der Kirche, welche dem Territorialismus zum Grunde lag, fühlbar werden. Aber es lag wieder in der Art des Spenerschen Pietismus, daß ihm vornehmlich oder eigentlich ausschließlich nur diejenigen Schädigungen klar wurden und zu Herzen gingen, welche dem Gemeindeleben durch den Territorialismus widerfuhren. Während er für die Kirche im Ganzen, für die pädagogische Stellung der Kirche zum Volksganzen, für die Regierung der Kirche und die Art, wie diese Regierung einzurichten, weniger Sinn und Blick hatte, haftete sein Interesse am Gemeindeleben und dessen Lebendigkeit. Auf der einen Seite erblickte er die Kirche in den einzelnen gläubigen Seelen und gläubigen Kreisen, die er erweckt hatte: diese waren ihm die Gemeinden und die ganze Kirche. Auf der anderen Seite erregte das bestehende territorialistische Kirchenregiment sein Mißfallen wesentlich dadurch, daß es in seinem Mangel an geistlichem Sinne diese gläubigen Seelen und Kreise, in denen der Pietismus die Kirche sah, nicht schützte, nicht förderte, oft sogar drückte, mindestens sich von ihnen fern hielt. So erwuchs aus der pietistischen Richtung eine Opposition, die sich auf der Basis des Gemeindelebens gegen das in den Formen der absoluten Monarchie territorialistisch gehandhabte Kirchenregiment richtete, und die es sogar zu einer explicirten Theorie von Kirche und Kirchenregiment, dem sogenannten Collegialismus gebracht hat.

Es ist überraschend zu sehen, wie hier die Opposition gegen die absolute Monarchie auf kirchlichem Gebiete wesentlich zu

denselben Grundanschauungen kommt, zu welchen um Vieles später die Opposition gegen die absolute Monarchie auf politischem Gebiete kam, und welche ihren beredtesten Ausdruck in Rousseau's contract social fanden. Der Collegialismus argumentirte einfach so: die Kirche besteht in den Gemeinden, d. h. in den gläubigen Seelen und gläubigen Kreisen; diesen Gemeinden gebührt also von Gottes wegen Alles, was der Kirche gebührt; da nun die Kirche nicht aus dem Staate her ist, folglich auch die Kirchengewalt nicht dem Staate, sondern der Kirche selber zukommt, so sind auch diese Gemeinden, die die Kirche sind, das eigentliche Subject und die rechten Inhaber der Kirchengewalt; wenn dermalen die Landesherren das Kirchenregiment führen, so kommt das daher, weil sie den Gemeinden das Ihre entzogen haben, und ihre Kirchengewalt beruht eigentlich auf Usurpation; man sollte eigentlich von den Reformirten das Aeltesteninstitut herüber nehmen, durch dasselbe, indem man die rechten gläubigen Seelen zu Gemeindeältesten machte, die Gemeinden organisiren, und so durch Repräsentation einen Ausschuß hervorbringen, der als Mandatar der Gemeinden die Kirche regierte; will man das aus praktischen Bedenken, die es allerdings giebt, für jetzt noch nicht, so sollen wenigstens die Landesherren erkennen, daß sie das Kirchenregiment nur dadurch besitzen, daß die Gemeinden es ihnen durch stillschweigenden Vertrag, mittelst stummen Contracts überlassen haben, und daß sie es demnach nur als Mandatare der Gemeinden, als der eigentlichen Subjecte und Inhaber der Kirchengewalt, exerciren.

Diese collegialistische Doctrin war nun allerdings nicht allein der Gegensatz der territorialistischen Doctrin, sondern dieser gegenüber auch berechtigt. Mit Recht machte sie geltend, daß die Kirchengewalt der Kirche und nicht dem Staat zustehe; in der Art, wie der Territorialismus die Kirchengewalt als einen Ausfluß der Staatsgewalt begriff und handhabte, lag wirklich eine Usurpation. In diesem seinem berechtigten Gegensatze gegen den Territorialismus schloß sich daher auch der Col-

legialismus eng an die ursprünglichen Anschauungen von dem landesherrlichen Kirchenregiment an: es waren z. B. die den Collegialismus vertretenden Kirchenrechtslehrer, die dem der Sache nach alten Unterschiede der jura circa sacra und jura in sacra Ausdruck und durchgreifende Bestimmtheit gaben. Aber die collegialistische Doctrin stand nach einer anderen Seite hin nicht minder zu den alten und ursprünglichen Anschauungen von dem landesherrlichen Kirchenregiment in Gegensatz, und in diesem Gegensatze war sie nicht berechtigt. Es war unrichtig, wenn sie die Kirche ausschließlich in den Gemeinden sah: es war das der nämliche Fehler, als wenn man den Staat ausschließlich im Volk sieht, oder wenn man mit dem Begriffe Volk nur an die Unterthanen ohne die Obrigkeit denkt. Es war ferner unrichtig, daß sie in dem Kirchenregiment nur den Mandatar der Gemeinden erblickte. Gott hat die Hausherrlichkeit auch dem ganzen Hause gegeben, aber daraus folgt nicht, daß der Hausherr seine Hausherrschaft nur als Mandatar der Hausgenossen exercirte. Und eben so steht es in dem Hause Gottes, der Kirche. Gott hat der Kirche keine bestimmte Form der Verfassung und des Regiments eingesetzt; es soll sich das in geschichtlicher Rechtsbildung entwickeln; aber wer im Wege einer solchen das Amt der Kirchenregierung überkommt, der hat es dann nicht als Mandatar Derer, die regiert werden, sondern von Gottes wegen, der will, daß in der Kirche Alles ordentlich und ehrlich zugehe, und daß sie darum auch ein Regiment in dieser oder jener Form habe. Die Form der Kirchenverfassung und Kirchenregierung wird innerhalb der geschichtlichen Entwickelung der Kirche, aber die gewordene Kirchenverfassung ist dann auch eine Rechtsordnung, und dies zu Recht bestehende Kirchenregiment tritt unter das vierte Gebot wie jedes Regiment. Das Regiment der Kirche hat andere Natur, andere Zwecke, andere Mittel als Haus- und Staatsregiment, aber Regiment ist es auch und als solches unter das vierte Gebot beschlossen, so daß, wer es zu Recht trägt, so lange er auf Gottes Wegen bleibt,

im Namen des vierten Gebots Gehorsam fordern darf. Wenn dagegen die Theorie des Collegialismus den Inhaber der Kirchengewalt nur als Mandatar der Gemeinden, das Kirchenregiment nur als Executive des Gemeindewillens begriff, so zerstörte sie damit den Begriff des Kirchenregiments wie den der Kirche. Endlich war es eine pure Fiction, wenn der Collegialismus, um sich mit den bestehenden Verhältnissen abzufinden, einen stillschweigenden Contract annahm, vermöge dessen die Gemeinden das Kirchenregiment den Landesherren überlassen haben sollten. Die Gemeinden hatten es nie besessen. Diese Ausflucht legte nur auf's Neue klar, wie gründlich diese Theorie den Begriff des Kirchenregiments durch Zurückführung desselben auf Vertrag und Contract und auf Ueberlassung Seitens der Gemeinden zerstörte.

Inzwischen blieb der Collegialismus für damals noch bloße Doctrin, ohne auf die Gestaltung der öffentlichen Verhältnisse der Kirche Einfluß zu gewinnen. An den Gemüthern freilich ist er nicht spurlos vorüber gegangen. Die von dem Spenerschen Pietismus erweckten und gesammelten christlichen Kreise haben sich durch die Zeit des Rationalismus herab erhalten, und an sie hat die in den letzten Decennien eingetretene Wiederbelebung christlichen Sinnes angeknüpft. In diesen Kreisen nun haben auch die Gedanken des Collegialismus von Kirche und Kirchenregiment sich fortgesetzt: es blieb in diesen Kreisen ein Mangel an Einsicht davon, was der Kirche ihr Regiment ist und nützt, ein Zweifel, ob es mit dem landesherrlichen Kirchenregiment seine Richtigkeit habe, eine Unterschätzung der Bedeutung des Kirchenregiments als eines rein äußerlichen Dings, eine Geneigtheit, kirchliche Ordnung und christliche Lebendigkeit als unverträgliche Dinge anzusehen, ein Mißtrauen gegen die Kirchenregierungen, als ob von ihnen von vorn herein nur Hinderung des christlichen Lebens und Wesens zu erwarten sei, zurück, so daß man wohl hie und da so weit gekommen ist, das Opponiren gegen die Kirchenregierungen für ein rechtes

Merkmal gläubigen Sinnes zu achten. Ja, dergleich en Gedanken haben sich zuweilen der Kirchenregierungen selbst bemächtigt. Es hat in neuerer Zeit wieder Landesherren und Kirchenbehörden gegeben, die versucht haben, die Kirche treu und recht zu leiten. Aber gerade bei diesen finden wir nicht selten aus jenen fortwirkenden collegialistischen Anschauungen heraus ein sich selbst Aufgeben und an sich selbst Verzagen, einen inneren Zweifel: ob auch wohl das Kirchenregiment in den rechten Händen sei, wenn es in den ihrigen sei? — eine Frage und ein Zweifel, die berechtigt waren, so lange man auf territorialistischen Wegen war und blieb, die aber, wenn man sie festhielt, nachdem man mit dem Territorialismus gebrochen hatte, nur lähmend und Schwanken erzeugend und Gutes hindernd wirken konnten und gewirkt haben. So fortwirkend und nachwirkend ist es, wie wir weiter sehen werden, dem Collegialismus möglich geworden, in neuerer Zeit abermals auf den kirchengeschichtlichen Schauplatz zu treten, und da denn auch Einwirkung auf die Gestaltung der Kirchenverfassung und Kirchenregierung zu gewinnen. Für damals aber folgte der Collegialismus dem Schicksale des Pietismus, und der Territorialismus blühte und herrschte Hand in Hand mit dem Rationalismus unbestritten bis weit in das gegenwärtige Jahrhundert hinein.

Es liegt zu Tage, daß die dem Territorialismus unterliegenden Gedanken sich mit einem christlichen Denken nicht vertragen, daß sie in sich zerfallen mußten, sobald die Erstorbenheit der Kirche einer Wiederbelebung derselben Platz machte. Diese Wiederbelebung hat stattgefunden, und die Gedankenwelt, die dem Territorialismus das Dasein gegeben und gefristet, ist zusammengesunken. So weit in deutschen Landen die christliche Anregung gedrungen ist, in wie viele verschiedene Richtungen und Tendenzen sie auch sich zersplittern mag, wird keine Richtung und kein Individuum gefunden werden, die den Satz **cujus regio illius religio** vertheidigen und behaupten möchten, daß die Kirche eine Anstalt für Erziehung zur Sitte und Bil-

dung, darum eine Seite des Staatslebens, und als eine Abtheilung des Staatsregiments zu regieren wäre. Ja, selbst da, wo die christliche Anregung nicht hingedrungen ist, ist man mit diesen Grundsätzen des Territorialismus nicht einverstanden, obwohl freilich aus Motiven heraus, die dem politischen Gebiete angehören. Wie kommt es nun, daß, nachdem die dem Territorialismus zu Grunde liegende Gedankenwelt zusammengestürzt ist, dennoch laut den Eingangs gegebenen statistischen Nachweisen die territorialistischen Einrichtungen immer noch, hier ganz und dort gebrochen, fortbestehen?

Die Antwort auf diese Frage ist einfach diese: man hat wohl allenthalben daran gedacht, die territorialistischen Verbildungen der Kirchenverfassung und Kirchenregierung abzuthun, aber man hat versäumt es rechtzeitig auszurichten, und über diesem Säumen ist man in Lagen gekommen, die es einigermaaßen schwierig machten, an diese Dinge Hand anzulegen, und die darum wieder ein Zuwarten und Gehenlassen zu empfehlen schienen. Es ist nämlich nicht zu übersehen, daß mittlerweile diese ganze Frage in ein anderes Stadium getreten ist. Es steht, um es kurz zu sagen, zur Stunde einfach so, daß es sich gar nicht mehr bloß um die Frage: ob das landesherrliche Kirchenregiment in territorialistischer oder in anderer Weise geführt werden soll? sondern geradezu um die Frage handelt: ob das landesherrliche Kirchenregiment überhaupt ferner bestehen soll, oder nicht? Auf diesen Punkt aber ist es durch eine Reihe moderner Entwickelungen gekommen, die wir gleichfalls noch an unserem Blicke vorübergehen lassen müssen, um die gegenwärtige Lage der Sache und Frage zu verstehen.

Wir vergessen nicht, daß die territorialistischen Gedanken und Einrichtungen noch allgemein in voller Geltung standen, als nach und mit einander folgende Entwickelungen eintraten:

Erstens sind in manchen regierenden Häusern durch Confessionswechsel oder vermöge Erbfolge Confessionsveränderungen vorgekommen, so daß die die Kirchengewalt inne habenden

Landesherren anderer Confession sind als die von ihnen regierten Kirchen; und daneben sind durch die in Folge der Befreiungskriege eingetretenen Besitzveränderungen ebenfalls solche Fälle eingetreten, daß ganze Territorialkirchen anderer Confession als die über sie die Kirchengewalt ausübenden Landesherren sind. Als dieser Fall zum ersten Male in Chursachsen vorkam, war das kirchliche Bewußtsein noch so lebendig, daß man es nicht wagte, stillschweigend darüber hinweg zu gehen, sondern die Verhältnisse so gut wie sich thun ließ, ordnete. Späterhin hat man dies nicht mehr nöthig befunden: Landesherren römisch-katholischer Confession haben die Regierung ihrer protestantischen Territorialkirchen angetreten, als ob es sich von selbst verstände. Natürlich konnten sie dies nur von der territorialistischen Voraussetzung aus, daß die Kirchengewalt der Landesherrlichkeit inhärent sei, obgleich sie den Gegenbeweis dieser Voraussetzung in der Thatsache bei sich hatten, daß sie, obwohl Landesherren, doch in ihrer eignen Kirche die Kirchengewalt nicht haben. Es liegt zu Tage, daß diese Verhältnisse nur dauern können, so lange das Verhältniß der Confessionen zu einander ein relativ friedfertiges bleibt; tritt einmal eine ernstere Spannung ein, so sind die Verhältnisse mächtiger als der gute Wille der Menschen, und Niemand kann den Ausgang voraussagen.

Zweitens haben wir die politische Entwickelung an dem Punkte verlassen, wo die absolute Monarchie den alten germanisch-protestantischen Staat erdrückt hatte. Die absolute Monarchie ist mittlerweile gefallen, aber nicht ohne eine Erbschaft zurückzulassen: die der absoluten Monarchie unterliegende Staatsidee nämlich, jene Anschauung, daß der Staat omnipotent sei, und die daraus sich ergebende Forderung der Staatseinheit ist geblieben, und bei den weithin meisten und eingreifendsten politischen Parteien und Staatsmännern der leitende Gedanke. Wir können hievon auch die conservativen politischen Parteien, mindestens was ihre Praxis und Action betrifft, nicht ausnehmen.

Daraus folgt nun zuvörderst, daß sämmtliche politische Parteien als solche das Interesse haben müssen, Zwecks Verwirklichung ihrer Staatsidee die Kirche unter sich zu bringen, von sich dependiren zu machen. Der Satz, den man von allen Politikern aller Farben als ein Axiom aussprechen hören kann, daß der moderne Staat unmöglich die Kirche als einen Staat im Staate in sich dulden könne, liefert den Beweis für diese Behauptung. Es giebt keine politische Partei, von welcher als solcher die Kirche etwas zu hoffen hätte, am wenigsten die „Freiheit und Selbständigkeit." Jede moderne politische Partei als solche hat von der sie treibenden Idee der Staatseinheit aus die innere Nothwendigkeit, sich die Kirche zu unterwerfen, für ihre Zwecke dienstbar zu machen, und im Uebrigen zu lassen. Es ist eine große Verirrung, wenn man eine Loslösung von der territorialistischen Verstrickung, eine in diesem Sinne freiere Stellung der Kirche von dem Siege irgend einer politischen Partei verhofft; im Gegentheil liegt zu Tage, daß die Herrschaft einer politischen Partei über die Kirche nur zu einer neuen Form des Territorialismus führen könnte, die härter und drückender als der bisherige landesherrliche Territorialismus ausfallen müßte, weil der Landesherr denn doch noch immer ein universelleres Interesse und eine objectivere Haltung hat als die einzelne politische Partei. — Selbstverständlich gilt dies Gesagte nur von den politischen Parteien als solchen, nicht aber von den einzelnen den politischen Parteien angehörigen Personen, die oftmals in menschlicher Inconsequenz als Christen anders denken und handeln, wie sie als Genossen einer politischen Partei thun. Und eben so selbstverständlich gilt das Gesagte nicht von der Kirche selber, sofern sie auf die politischen Verhältnisse Einfluß übt und in diesem Betracht selbst eine politische Partei ist.

Es folgt aber daraus, daß die treibende Staatsidee in den modernen Entwickelungen die Idee der Staatseinheit ist, noch ein Weiteres und Wichtigeres. Wir haben schon daran erinnert,

wie durch die in Folge der Befreiungskriege eingetretenen Besitzveränderungen vieler Orten früher getrennte Territorien von sehr verschiedener Art in Bildung und Sitte und Recht und Leben zusammen kamen. Da nun dieser Zustand im directen Widerspruche mit der Idee der Staatseinheit stand, so mußte diese Idee nothwendig zu dem Bestreben führen, in diesen verbundenen aber verschiedenen Territorien die Verschiedenheiten zu verwischen und einen möglichst gleichen Zustand des Rechts und der Verwaltung herzustellen. Man denke sich nur den geschichtlichen Gang nach, in welchem es bis zu jenem bereits weit über die einzelnen Territorien hinausgreifenden Drängen, z. B. auf ein einheitliches allgemeines deutsches Handelsrecht, auf Einheit des Münzfußes u. s. w. u. s. w. gekommen ist, wofür sich gegenwärtig alle politischen Parteien ohne Unterschied enthusiasmiren. Diesem Streben, zunächst nur in den einzelnen Territorien die Verschiedenheit des Rechts und der Sitte zu Gunsten der Staatseinheit auszugleichen und zu nivelliren, trat nun aber der verschiedene Confessionsstand der zusammengebrachten Territorien als unüberwindliches Hinderniß entgegen. Denn wenn man auch Reformirte und Lutheraner durch die Union in die Staatseinheit aufzulösen versuchen konnte, so mußte man doch, was Protestanten und Katholiken betraf, selbst von einem solchen Versuche abstehen. Dazu kamen noch die sich in den modernen Entwickelungen sehr aufdringlich bezeigenden Juden als ein schwer zur Staatseinheit zu verschmelzendes Element; und bald kamen auch freie Gemeinden, die den sich öffnenden Zwischenraum benutzen wollten, um nichts zu sein, hinzu. Und die Beweglichkeit des modernen Lebens und Verkehrs theilte diese Mischung verschiedener, der Auflösung in die Staatseinheit widerstrebender Elemente allen Gegenden und Orten mit: man rechne sich z. B. nach, in wie kurzer Zeit sich in dem protestantischen Berlin eine bedeutende katholische, in dem katholischen München eine ansehnliche lutherische Einwohnerzahl ansammelte. Mit dem alten Bestande, daß die Bevölkerung Eines

Territoriums auch Einer Confession war, war es je länger desto allgemeiner zu Ende. So geschah es denn, daß man in dem Streben, die Staatseinheit zu verwirklichen, allgemach von der Idee der Staatseinheit noch einen Schritt weiter zu der Idee eines abstracten, religionslosen, bekenntnißlosen Rechtsstaats getrieben wurde, d. h. zu dem Bestreben, dem Staate und allen seinen Gesetzen, Ordnungen und Einrichtungen eine so abstract allgemeine Gestalt zu geben, daß es Alles für Juden so gut wie für Christen und für Katholiken so gut wie für Lutheraner paßt, damit er alle jene in ihm angesammelten verschiedenen Elemente auf Eine gleiche Weise in sich zu fassen vermöge. Dieser abstracte religions- und bekenntnißlose Rechtsstaat ist es, um welchen im tieferen Grunde aller politische Kampf der neueren Zeit sich dreht: die Idee der Staatseinheit haben alle modernen politischen Parteien, aber die Idee des abstracten Rechtsstaates haben nur erst die mehr vorgeschrittenen, und darum bewegt sich der politische Kampf.

Es leuchtet nun ein, daß dieser abstracte Rechtsstaat das gerade Gegentheil des alten protestantischen Staates ist. Während man in dem alten protestantischen Staate geflissentlich darauf ausging, alle staatlichen Ordnungen und Einrichtungen unter das nach Maaßgabe des bestimmten Bekenntnisses aufgefaßte Wort Gottes zu stellen, soll in diesem modernen Rechtsstaate bei Allem nicht bloß von dem bestimmten Bekenntnisse, sondern selbst von der Religion abstrahirt, alles Religiöse in jenen äußersten Winkel des Privatlebens, der von dem Staate gar nicht mehr ergriffen wird, zurückgedrängt werden.

Darum leuchtet denn auch ein, daß diejenigen politischen Parteien, deren Staatsideal der abstracte Rechtsstaat ist, principielle Gegner der landesherrlichen Kirchengewalt sein, und all ihr Streben auf Beseitigung, und so weit dies noch nicht geht, Schwächung derselben richten müssen. Denn das landesherrliche Kirchenregiment ist eine Institution des alten protestantischen Confessionsstaates, mit demselben auf dem nämlichen Satze be-

ruhend, daß Staat und Obrigkeit sich unter das Wort Gottes stellen müssen, und die Negation dieses Satzes, die Negation des alten protestantischen Staates ist eben der abstracte Rechtsstaat. Es muß ja auch den Anhängern des abstracten Rechtsstaats die Erwägung nahe liegen, daß das Oberhaupt des Rechtsstaats, wenn es daneben noch Inhaber der Kirchengewalt einer Kirchenpartei, meistens sogar seiner eignen Kirchenpartei ist, leicht dieser seiner Kirchenpartei mehr Förderung angedeihen lassen könnte, als mit jener abstracten Gleichgültigkeit gegen Alles, die der Rechtsstaat verlangt, verträglich ist. Aus Nothwendigkeit daher sind alle politischen Parteien, die den abstracten Rechtsstaat wollen, für die Beseitigung des landesherrlichen Kirchenregiments, und das eben ist der Sinn der „Freiheit und Selbständigkeit", die von dieser Seite her der Kirche aufdringlichst offerirt zu werden pflegt: man will der Kirche mit dem landesherrlichen Kirchenregiment den letzten Anhalt an dem altprotestantischen Staat, die Rechtsstellung und Rechtsordnung nehmen, und sie in das Gebiet des Privaten zurückdrängen, nicht um sie frei und selbständig zu machen, sondern weil man weiß, daß sie dann in ihrer Hülflosigkeit den politischen Parteien zum Werkzeuge und zum Raube werden müßte.

Da leuchtet denn weiter ein, daß die Landesherren in dem Maaße, wie sie auf staatlichem Gebiete die Idee des abstracten Rechtsstaates zur Ausführung bringen — und Concessionen hat man ihr bereits aller Orten gemacht — ihrer Stellung als Inhaber der Kirchengewalt die Lebensnerven durchschneiden, dieselbe in sich unhaltbar machen. Es ist eben unmöglich, daß ein Landesherr, der als Oberhaupt des religionslosen Staats Religion und Bekenntniß als für das öffentliche Leben nicht vorhanden betrachtet und mit Thaten in das Privatleben zurückweist, anderer Seits eine bestimmte Kirche regiere, fördere und pflege; eine solche Position ist ein Selbstwiderspruch, und darum auf die Länge unhaltbar.

Und doch leuchtet wieder ein, daß dieser abstracte Rechts-

staat schließlich nichts Anderes als ein Product des Territorialismus, ist. Nur von dem Satze aus, daß die Allgewalt des Staats auch mit Religion und Kirche machen kann, was sie will, konnte man auf den anderen Satz kommen, daß der Staat sich auch über alle Religion stellen, und dieselbe aus sich hinaus in die Sphäre des Privaten weisen könne. So ist der abstracte Rechtsstaat nur die äußerste Consequenz, die in sein Gegentheil umschlagende Spitze des Territorialismus, und wir sehen abermal, daß die territorialistische Handhabung des landesherrlichen Kirchenregiments dahin geführt hat, dieses selber in Frage zu stellen.

Drittens haben wir die Veränderungen zu beachten, welche die landesherrliche Gewalt selbst durch die modernen Entwickelungen erlitten hat. Wir sahen, wie die absolute Monarchie gefallen, aber die ihr unterliegende Idee von der Allgewalt des Staats und von der Staatseinheit geblieben ist: man wollte nach wie vor einen omnipotenten Staat. Aber man wollte nun nicht, daß diese Staatsmacht in den Händen der Fürsten allein ruhe, sondern wollte mit den Fürsten theilen: es entspann sich der lange Kampf um die Theilung der Gewalten. Da ist denn zunächst zu beachten, wie in diesen Kampf um die Fürstenmacht die Stellung der Landesherren als Inhaber der Kirchengewalt eingreift. Es hat bei diesem Kampfe um die Fürstenmacht stets das landesherrliche Kirchenregiment einen der willkommensten Angriffspunkte geboten. Alle bedeutenderen politischen Bewegungen der letzten Jahrzehnte haben jedes Mal ihr Vorspiel an vorgeblich kirchlichen Bewegungen gehabt, die regelmäßig darin bestanden, daß Leute, die sich nie um die Religion bekümmert hatten, plötzlich das Thema anhuben und endlos variirten, daß durch das landesherrliche Kirchenregiment die Gewissen bedrückt, die Glaubensfreiheit vernichtet, ein unerhörter Zwang über die Geister ausgeübt werde. Es muß hervorgehoben werden, daß man sich dieses Uebel selbst durch die territorialistischen Einrichtungen des Kirchenregiments zugezogen

hatte. In ihnen allein, in den territorialistischen Formen, in der territorialistischen Handhabung der landesherrlichen Kirchengewalt fanden diese Angriffe auf dieselbe einen Schein der Berechtigung. Auf der alten und ursprünglichen Einrichtung des landesherrlichen Kirchenregiments lag ein solcher Schein nicht: niemand konnte etwas Gewissensbedrückendes darin finden, wenn ein Landesherr auf Grund und nach Maaßgabe des Bekenntnisses, in dem er mit seinen Unterthanen Eins war, für die Glaubensinteressen seiner Unterthanen sorgte durch andere Behörden, als durch welche er weltlich Regiment mit Zwang und Strafen übte. Aber wenn man ein auf dem Satze cujus regio illius religio basirtes Kirchenregiment durch Staatsbehörden übte, so hatte man den Schein, als ob man durch die kirchlichen Verfügungen eben so gut drohen und zwingen wollte, als durch die staatlichen Verfügungen, die aus denselben Behörden ergingen. So erntete man die Frucht der territorialistischen Verbildung des landesherrlichen Kirchenregiments: man konnte nun das ganz Vernünftige und Unverfängliche thun und mußte doch das Zetergeschrei über Gewissenszwang erfahren, bloß weil man den schlimmen Schein gegen sich hatte, daß man die kirchlichen Maaßnahmen durch staatliche Behörden ausführte. Es ist aber auch weiter zu beachten, was aus der Fürstengewalt in diesem durch Angriffe auf das landesherrliche Kirchenregiment unterstützten Kampfe geworden ist, und in welche Lage dadurch die Kirche selbst und ihr Regiment gekommen sind. Diese Angriffe auf das landesherrliche Kirchenregiment, die nur durch den schlimmen Schein möglich wurden, den die territorialistischen Einrichtungen erweckten, haben zur Schwächung der fürstlichen Gewalt Unberechenbares beigetragen. Sehr wesentlich mit durch sie gelang es den politischen Parteien, mit den Fürsten zu theilen, und in den weithin meisten deutschen Staaten entstanden constitutionelle Kammern. Bei der Bildung und Zusammensetzung dieser Kammern hat nun schon die Idee des abstracten Rechtsstaats eine entscheidende Stimme geführt; es ist

ein bestimmter Religions- und Bekenntnißstand nicht erforderlich, um Mitglied derselben zu sein, geschweige denn um sie zu wählen. Gleichwohl hat man bei Feststellung der Verfassungsurkunden meistens versäumt, die kirchlichen Angelegenheiten von der Competenz dieser im Absehen von Religion und Bekenntniß entstehenden und bestehenden Kammern auszubescheiden. Erst in einigen wenigen Verfassungsurkunden von neuestem Datum ist dies geschehen. Aber selbst wo dies geschehen ist, haben die Kammern durch die ihnen zustehenden Rechte der Revision des Staatshaushalts und der Annahme von Petitionen und Beschwerden stets die Mittel in Händen, nicht allein solche kirchliche Sachen, die es mit causis mixtis zu thun haben und darum ihrer Natur nach auch vor die staatlichen Organe gehören, sondern eben alle und jede kirchlichen Angelegenheiten vor ihre Debatte zu ziehen. Und dazu kommt endlich, daß im Einklang mit dem constitutionellen Princip die Staatsminister vielfach den Kammern verantwortlich, jedenfalls von der Kammermajorität dependent sind, und daß folglich, wenn in solchen Staaten der Landesherr sein Kirchenregiment territorialistisch durch sein Staatsministerium führt, solch Staatsministerium factisch auch in den kirchlichen Sachen von den auf der Idee des religions- und bekenntnißlosen Staats beruhenden Kammern dependent ist, selbst wenn die Verfassungsurkunde abwehrende Worte enthält. Es bedarf keiner Ausführung, daß die territorialistische Gestaltung des landesherrlichen Kirchenregiments dasselbe auch an diesem Punkte in schwere Bedrängniß gebracht hat.

Das sind die Entwickelungen, welche in neuerer Zeit an dem in Rede stehenden Punkte eingetreten, und für die landesherrliche Kirchengewalt eben so viele Verwickelungen geworden sind. Denn in welche Lage dieselbe durch diese Entwickelungen gekommen ist, liegt nur zu klar vor. Fassen wir das Resultat des Vorangeführten zusammen, und stellen uns demnach die Frage: ob ein landesherrliches Kirchenregiment, vielleicht gar mit einem Landesherrn anderer Confession an der Spitze, jeden

falls aber in oberster Stelle durch ein Staatsministerium geführt, das von einer nach der Idee des religionslosen Staats zusammengesetzten Kammer und von einer diese Idee des religionslosen Staates mit Bewußtsein verfolgenden Kammermajorität mindestens dependent ist, und das daher so wie so die von ihm verwaltete Kirche fortwährend mit in die politische Action und in das Ringen der politischen Parteien hineinzieht, wohl eine Institution sei, die innere Cohärenz genug habe, um ihr eine Lebensfähigkeit zuzutrauen? — so wird man zur ruhigen und zuversichtlichen Bejahung dieser Frage schwerlich den Muth in sich finden.

Da dürfen wir uns denn nicht wundern, wenn wir sehen, daß dermalen so ziemlich alle Welt über die Nothwendigkeit der Beseitigung des landesherrlichen Kirchenregiments einverstanden ist, und auf solche Beseitigung, bewußt oder unbewußt, direct oder indirect hinarbeitet.

Von den politischen Parteien und ihrer Stellung zur Kirche haben wir bereits geredet. So weit das Staatsideal derselben auch nur eine Aehnlichkeit mit dem abstracten Rechtsstaat hat, muß auch bei ihnen das Streben auf absolute Beseitigung des landesherrlichen Kirchenregiments gerichtet sein, wenn sie auch für den Augenblick, weil ein Mehreres noch nicht zu erlangen, sich begnügen Alles zu thun, was zur Schwächung desselben dient. Und darin stehen ihnen denn auch nicht bloß die Juden in der Presse und in den Kammern zur Seite, sondern auch die Katholiken. Wir dürfen nämlich nicht übersehen, daß, wo constitutionelle Kammern sind und über Angelegenheiten unserer Kirchen berathen und beschließen, meist auch katholische Kammerfractionen vorhanden, uud daß so die Katholiken an unserer kirchlichen Gesetzgebung und Verwaltung direct betheiligt und mitberechtigt sind. Wo sie das aber sind, da stehen sie in diesen Fragen, gleichviel wie sie sonst politisch stehen, stets zu denen, die die landesherrliche Kirchengewalt der Protestanten zu beseitigen bestrebt sind, und sind im Verein mit diesen

unverdrossen bemüht, die protestantischen Kirchen mit der sogenannten „Freiheit und Selbständigkeit" zu beschenken, weil sie wohl wissen, daß ihre Kirche gegen Gefahren von dieser Seite durch den Episkopat geschützt ist, dagegen aber hoffen, daß die protestantische Kirche mit der Vernichtung des landesherrlichen Kirchenregiments selbst vernichtet werden, oder wenigstens dadurch in solche Verwirrung gerathen soll, daß die ihrige Aussicht auf große Beute hat; worin sie auch Recht haben. Diejenigen politischen Parteien endlich, welche der Durchführung des abstracten Rechtsstaats Widerstand zu leisten suchen, gehen allerdings nicht direct auf die Beseitigung des landesherrlichen Kirchenregiments aus, aber man wird auch nicht sagen können, daß sie für die Erhaltung desselben Wesentliches thäten, eben weil sie als politische Parteien mehr das Interesse haben, die Kirche ihren Zwecken dienstbar zu machen, sie nicht als Selbstzweck sondern als Mittel zu behandeln, und weil sie als moderne politische Parteien doch wieder im tiefsten Grunde von der Idee der Staatseinheit beherrscht sind, und sich nur um ihrer abweichenden Interessen willen der äußersten Consequenz dieser Idee, dem abstracten Rechtsstaat widersetzen, aus allen diesen Gründen aber für die Kirche nur mit getheiltem Herzen und darum mit gebrochenem Schwerte kämpfen.

Wenden wir uns aber zu den theologischen und kirchlichen Parteien der Gegenwart, so finden wir da die nämliche Ungunst gegen das landesherrliche Kirchenregiment, aus mancherlei Ursachen.

In erster Linie hat das landesherrliche Kirchenregiment selber sich diese Verstimmung der christlichen Gemüther durch seine territorialistischen Proceduren zugezogen. Als das christliche und kirchliche Bewußtsein wieder erwachte, stand der Territorialismus noch allgemein ungebrochen da; und daß der Territorialismus einem christlichen und kirchlichen Denken und Streben weder durch sein Princip noch durch seine Erweisungen Befriedigung und Zuversicht einzuflößen vermag, liegt in der Natur der Sache.

Dazu kamen nun jene weiteren Entwickelungen, die wir betrachtet haben, und man wird sich nicht wundern können, wenn ein christliches und kirchliches Denken es für unvereinbar und bedenklich erachtet, daß das Kirchenregiment von einem Landesherrn anderer Confession geführt werden, daß der Fürst als Landesherr den religionslosen Rechtsstaat vertreten und als Inhaber der Kirchengewalt eine bestimmte Kirche pflegen und fördern, daß die Kirche durch die territorialistische Einrichtung des landesherrlichen Kirchenregiments in die politischen Actionen der modernen Kammern und der von diesen dependenten Ministerien verflochten sein soll.

Dazu kommt weiter die Rückwirkung, welche die modernen politischen Bewegungen auf das kirchliche Denken und Streben geübt haben. In einer politisch so aufgeregten Zeit, wie die unsrige ist, darf es nicht Wunder nehmen, daß selbst diejenigen, deren eigentlicher Beruf ist der Kirche zu dienen, mit in das politische Denken und Partei-Ergreifen hineingezogen werden; und noch viel mehr wird dies denjenigen widerfahren müssen, die daneben, daß sie Christen und Kirchenglieder sind, doch ihren eigentlichen Beruf im Staate selbst haben. Wir sehen daher gegenwärtig die theologischen und kirchlichen Kreise nicht selten in die politischen Bewegungen mit eingehen, an den Actionen der politischen Parteien sich betheiligen. Und man wird nicht sagen können, daß dabei immer das nöthige Maaß von Klarheit obwaltete: die Einen hoffen Schutz und Förderung der christlichen und kirchlichen Interessen von dieser politischen Partei; und die Anderen lassen sich von einer anderen politischen Partei täuschen durch die Versprechungen der „Freiheit und Selbständigkeit der Kirche", mit denen sie nicht kargt; und hier wie dort wird man schließlich Endzielen zugeführt, die man selber nicht gewollt hat. Die Folge dieser modernen Vermischung des Kirchlichen mit dem Politischen ist immer, daß das kirchliche Denken verwirrt wird, indem man politische Begriffe, Analogieen und Kategorieen unberechtigt auf die Kirche und kirch-

liche Institutionen überträgt, und daß die Kirche die Freiheit und Allseitigkeit ihres Handelns einbüßt, indem man sie in die Abhängigkeit von einer politischen Partei bringt. So weit aber die theologischen und kirchlichen Kreise sich mit ihrem Denken und Streben in die Abhängigkeit von politischen Parteien begeben, so weit werden sie auch von denselben in diejenige entfremdete oder gar feindselige Stellung zu der landesherrlichen Kirchengewalt, welche die modernen politischen Parteien laut Obigem einnehmen, nothwendig mit fortgezogen.

So ist es denn geschehen, daß der Collegialismus, der im vorigen Jahrhundert nicht über die Theorie hinaus kam, in der Gegenwart wieder aufgestanden ist. Wir haben gesehen, wie er aus dem Spenerschen Pietismus entstand, aber damals mit demselben verschwand, wie er damals keinen Einfluß auf das öffentliche Leben der Kirche übte, aber in den christlichen Kreisen seine oppositionellen Anschauungen von der landesherrlichen Kirchengewalt bis in die Gegenwart fortpflanzte. Die von uns betrachteten modernen Entwickelungen haben nun diesen seinen oppositionellen Anschauungen neue Anregung und Nahrung gegeben; er hat durch Uebertragung politischer Gedanken auf die Kirche, namentlich durch Anwendung constitutioneller Grundsätze auf die Kirchenverfassung und Kirchenregierung seine Theorieen neu belebt; er ist auch zu Thaten geschritten. Dieser moderne Collegialismus ist in sofern roher als der alte, als ihm der geistliche Sinn und Blick Spener's und seiner Genossen abgeht: es tritt das namentlich darin heraus, daß, während der alte Collegialismus unter den Gemeinden nur die erweckten und gläubigen Seelen und Kreise verstanden wissen wollte, dieser moderne Collegialismus die Gemeinden nimmt, wie sie sind, und Alles, was nicht bürgerlich bescholten ist, ohne Unterschied zu denselben zählt. Im Uebrigen folgt dieser moderne Collegialismus ganz der Theorie des alten: das landesherrliche Kirchenregiment ist durch Usurpation des den Gemeinden zustehenden Rechts entstanden, und muß

beseitigt werden; das eigentliche urberechtigte Subject der Kirchengewalt sind die Gemeinden, und zwar die Gemeinden, wie sie sind; diese Gemeinden müssen durch Repräsentation organisirt werden, und ein aus dieser Repräsentation hervorgebildeter permanenter Ausschuß muß die Kirche als Mandatar der Gemeinden regieren; dies ist die Selbstregierung, die Freiheit und Selbständigkeit der Kirche. Es versteht sich, daß dieser Collegialismus bei seiner Befehdung des landesherrlichen Kirchenregiments die Vorwände von den territorialistischen Verunstaltungen desselben hernimmt. Dieser Collegialismus nimmt unter den Richtungen der Gegenwart einen breiten Raum ein; ihm gehören alle die in unserer Zeit so zahlreichen subjectivistischen christlichen Elemente an; die Reste des Rationalismus haben sich ihm angeschlossen; alle jene in unseren Tagen so weit und tief greifenden antinomistischen und antitaktischen Tendenzen und Gelüste feiner und grober Art sympathisiren mit ihm, weil er ja den Begriff des Regiments und damit den der Rechtsordnung zersetzt, und fördern ihn wesentlich, dadurch daß sie Alles, was ihnen und ihm entgegensteht oder entgegentritt, für „gesetzlich" ausschreien; und alle auf den abstracten Rechtsstaat tendirenden politischen Parteien begünstigen diese Richtung, und agiren mit ihr gemeinsam, indem sie ihr die „Freiheit und Selbständigkeit" der Kirche in Aussicht stellen, weil sie ja einstweilen an der Schwächung und Vernichtung der landesherrlichen Kirchengewalt einen gemeinsamen Zweck haben.

Es mag erwähnt werden, daß innerhalb dieser Richtung neuester Zeit der Versuch hervorgetreten ist, dieser Theorie eine eigenthümliche, stark chiliastisch gefärbte dogmatische Substruction zu geben: die Verbindung der Kirchengewalt mit der landesherrlichen Gewalt, heißt es da, ist nichts Anderes, als die Verbrüderung der Kirche mit der Weltmacht, die das Malzeichen des Antichrist trägt; diese Verbrüderung, die seit Constantin die Kirche gefangen gehalten und verweltlicht hat, muß im Namen Gottes zerrissen werden; dagegen hat Gott der Kirche durch

die Apostel eine Gemeindeverfassung eingesetzt, diese muß die Kirche sich wieder aneignen, und mit ihr gerüstet den Kampf wider die Weltmacht streiten. Es ist dies beides nicht wahr, dem Glauben und der Lehre unserer Kirche zuwider; denn daß der Kirche eine bestimmte Verfassungsform von Gott eingesetzt wäre, hat unsere Kirche mit Recht geleugnet, und Staat und Obrigkeit mit dem zu identificiren, was nach der Schrift die Weltmacht heißt, ist einfach manichäisch. Aber das hindert nicht, daß diese Anschauung vorhanden, unter der jüngeren Theologengeneration stark genug verbreitet, dabei sehr fanatisch und thatendurstig ist, und auch eine Zukunft hat, weil sie geneigt und ganz darauf eingerichtet ist, mit den am wenigsten in ihren Mitteln schwierigen politischen Parteien Bündniß einzugehen.

So weit indessen wie jener moderne reine Collegialismus wollen doch Viele noch nicht gehen. Es scheint ihnen mit Recht bedenklich, mit dem landesherrlichen Kirchenregiment so unvermittelt tabula rasa zu machen, ehe man sicher ist, was darnach kommt; denn sie fürchten mit Recht, daß nach der Beseitigung des landesherrlichen Kirchenregiments nicht die Freiheit und Selbständigkeit der Kirche erscheinen möchte, sondern unabsehliche Verwirrung. Sie schlagen daher einen Mittelweg ein. Auf der einen Seite in die Anschauungen des Collegialismus eingehend, indem auch ihnen die Gemeinden als das eigentlich berechtigte Subject der Kirchengewalt gelten, auf der anderen Seite aber die Folgen fürchtend, die entstehen dürften, wenn die Landesherren das Kirchenregiment an die Gemeinden ausantworteten, wollen sie eine Theilung der Gewalten: die Landesherren sollen das Kirchenregiment noch behalten, aber die Gemeinden sollen durch Repräsentation organisirt, und der Landesherr soll nicht allein in der Ausübung der Kirchengewalt durch diese Repräsentation beschränkt werden, sondern auch vermöge solcher Beschränkung als Mandatar der Gemeinden die Kirche regieren. Es ist dies die constitutionelle Lehre von der Theilung der Gewalten, auf die Kirchenverfassung angewendet.

Diesem landesherrlich temperirten Collegialismus gehören viele fromme und gelehrte Männer an, weil sie an der territorialistischen Gestaltung des landesherrlichen Kirchenregiments keine Befriedigung finden, und zur Beseitigung dieses landesherrlichen Kirchenregiments unter den gegebenen Verhältnissen sich kein Herz fassen können. Gleichwohl wird man sagen müssen, daß er eine Halbheit ist. Wenn wirklich die Gemeinden das eigentlich berechtigte Subject der Kirchengewalt sind, so ist es auch folgerichtig, daß sie es ausgeantwortet erhalten; und wenn man Verfassungsformen herstellt, die das ausprägen sollen, daß der Landesherr nur als Mandatar der Gemeinden die Kirche verwaltet, so werden diese Verfassungsformen nothwendiger Weise dahin wirken müssen, daß schließlich der Mandant im unweigerlichen Gebrauche seines Rechts sein Mandat zurücknimmt, um es selber auszuführen. Der Zustand, den dieser temperirte Collegialismus will, ist somit nur ein Uebergang in den Zustand, den jener reine Collegialismus will, und der Moment dieses Ueberganges ist demnach nur eine Frage der Zeit. Es liegt daher zu Tage, daß, obwohl namentlich dieser temperirte Collegialismus Gelegenheit gehabt und gefunden hat, auf die öffentlichen Verhältnisse der Kirche einzuwirken, auch von ihm Nichts hat ausgehen können, was zur Richtigstellung und Kräftigung des landesherrlichen Kirchenregiments Wesentliches beigetragen hätte.

Zwischen jenem reinen und diesem temperirten Collegialismus aber wird sich der weithin größte Theil der christlichen und kirchlichen Kreise dieser Tage vertheilen. Und selbst unter denen, welche der collegialistischen Doctrin nicht folgen, zählen noch nicht Alle zu denen, die das landesherrliche Kirchenregiment wirklich und dauernd aufrecht erhalten zu können wünschen und hoffen. Es beginnt auch der Independentismus Vertreter zu finden. Immer wenn die öffentlichen Verhältnisse der Kirche in Verwirrung gerathen, finden sich solche, die geneigt sind, diese öffentlichen Verhältnisse als unheilbar sich selbst

zu überlassen, sich auf sich selber zurückzuziehen, und in die Abgeschiedenheit zu flüchten, um da ihres Glaubens leben zu können; und immer wenn die Verfassungs- und Regierungsverhältnisse der Kirche unsicher werden, finden sich Solche, die da meinen, daß man auf den weiteren Kirchenverband als auf etwas nicht bloß Unnöthiges, sondern auch Unstatthaftes verzichten, und zur Autonomie der einzelnen localen Kreise greifen könne und müsse. So darf es uns denn nicht überraschen, daß in unseren Tagen auch independentistische Erscheinungen auftauchen, bald in der Form, daß man der einzelnen Localgemeinde die Autonomie zuspricht, bald in der Form, daß man meint, der einzelne Pastor für sich könne in seiner Parochie das Kirchenregiment an sich nehmen.

Das ist die gegenwärtige Lage der Sache und Frage. Sie giebt uns zunächst Aufschluß darüber, wie es doch kommt, daß man, obgleich das Unrichtige und Verderbliche des Territorialismus allgemein erkannt ist, gleichwohl die aus ihm sich ergebenden Einrichtungen des landesherrlichen Kirchenregiments an den meisten Orten hat fortbestehen lassen. Es ist gekommen, wie wir schon oben angedeutet haben: man hat es versäumt, rechtzeitig an diesem Punkte Abhülfe zu schaffen. Die neuere Zeit hat wieder deutsche Fürsten gesehen, die sich wie jene des 16. Jahrhunderts ihres Kirchenregiments mit hingebender Treue angenommen haben; es mag hier nur Eines, der bereits zu seines Herrn Freude eingegangen ist, des Königs Friedrich Wilhelm IV. gedacht werden. Auch an Kirchenregierungen, die gearbeitet haben, hat es nicht gefehlt. Aber selbst nicht an allen den Orten, wo diese günstigen Bedingungen vollaus gegeben waren, hat man dafür gesorgt, daß das landesherrliche Kirchenregiment in richtige Verfassung gebracht würde. Da sind denn jene Entwickelungen eingetreten, die wir beschrieben haben; und aus ihnen sind jene das landesherrliche Kirchenregiment bekämpfenden politischen Parteien, jene dasselbe negirenden Doctrinen, jene weitverbreitete Ungunst gegen dasselbe erstanden. Und als sich

so die Sache dahin gewendet hatte, daß selbst der Fortbestand der landesherrlichen Kirchengewalt in Frage stand, hat man erst recht auf eine Richtigstellung seiner Einrichtungen verzichtet. Hier hat man sich gefürchtet, an diesem nunmehr in den Streit und Kampf der politischen Parteien und der theologischen Doctrinen hinein gezogenen Punkte mit der That einzugreifen; dort hat man die Formen des Kirchenregiments für etwas so Gleichgültiges, weil Aeußerliches, geachtet, daß man es nicht der Mühe werth hielt, Hand anzulegen; anderswo hat man das landesherrliche Kirchenregiment für ein Institut geschätzt, das doch dem baldigen Untergange geweiht sei, und somit die Verbesserung seiner mangelhaften Einrichtungen nicht verlohne. Und aus dem Allen erwuchs denn auch nicht der Muth, der sich den localen Schwierigkeiten, die sich allenthalben der Herausrückung des landesherrlichen Kirchenregiments aus seinen vieljährigen territorialistischen Formen entgegenstellen werden und müssen, entgegen geworfen, und dieselben überwunden hätte. So hat man vieler Orten das landesherrliche Kirchenregiment in seinen territorialistischen Formen stehen lassen, wie eine dem Verfall geweihte Ruine, aber freilich auch den Schaden davon gehabt, daß die gegen dasselbe gerichteten Angriffe fort und fort Anlaß und neue Nahrung fanden, und mithin sich mehrten und steigerten.

Aber eben diese Seite an der gegenwärtigen Lage unserer Sache zeigt uns nun auch, was gethan werden muß. Niemals kann es das Richtige sein, daß man eine Institution, wenn sie im Laufe der Zeiten Verbildungen annimmt, und dadurch schwach wird, und so in Unangemessenheit zu den umgebenden Verhältnissen tritt, dann in ihrer Verbildung stehen läßt. Ein aus den Fugen gegangenes Haus läßt man nicht ruhig stehen, weil es dann einstürzt und im Einstürzen schädigt und tödtet, sondern entweder man trägt es ab, oder man bringt es wieder in Stand und Wesen. Auch dem landesherrlichen Kirchenregiment gegenüber wird man nur diese Alternative haben: entweder es zu beseitigen, oder es wieder in Stand und

Wesen zu bringen. Es stehen zu lassen in seinem gegenwärtigen territorialistischen Bestande, der Alles zum Widerspruche herausfordert, wäre eben gleich dem Stehenlassen eines aus den Fugen gegangenen Hauses, denn wer mag ermessen, was durch einen unvorhergesehenen Zusammensturz der landesherrlichen Kirchengewalt geschädigt und getödtet werden müßte? Ja auch, für welche Seite der Alternative man sich zu entscheiden hat, kann dem nicht zweifelhaft sein, der klar und vorurtheilsfrei ins Auge faßt, wie die gegenwärtige Lage ist und geworden ist. Es steht so, daß das landesherrliche Kirchenregiment schwach geworden ist; und es ist in diese Lage dadurch gekommen, daß es auf territorialistische Weise verbildet ist; so folgt, daß diese Verbildungen beseitigt werden müssen, aber es folgt nicht, daß die landesherrliche Kirchengewalt selbst beseitigt werden müßte; durch die geschichtliche Lage ist nicht Mehr geboten, als daß das landesherrliche Kirchenregiment von seinen territorialistischen Verbildungen wieder frei gemacht, wieder in Stand und Wesen gebracht werde. Das landesherrliche Kirchenregiment zu beseitigen, würde nur dann geboten erscheinen, wenn es von den territorialistischen Einrichtungen unzertrennlich, wenn landesherrliches Kirchenregiment und Territorialismus geradezu einerlei wäre. Daß aber dies nicht der Fall ist, bezeugen Vergangenheit und Gegenwart: die landesherrliche Kirchengewalt hat lange ohne territorialistische Formen bestanden, und im Segen gestanden; und man hat in neuester Zeit hie und da die territorialistischen Formen beseitigt, und es hat sich gezeigt, daß das landesherrliche Kirchenregiment auch in der Gegenwart ohne diese Formen bestehen kann. Ist es aber nicht geboten, das landesherrliche Kirchenregiment zu beseitigen, so giebt es fürwahr gewichtige Gründe, die seine Erhaltung wünschenswerth machen, und auch eine Reihe weiterer Erwägungen, die diese Erhaltung möglich erscheinen lassen.

Jeder, der mit der Liebe zur evangelischen Kirche klaren Blick in die Verhältnisse verbindet, sollte billig wünschen, daß

es möglich sein möchte, die landesherrliche Kirchengewalt aus den Verwickelungen, in welche sie gerathen, herauszuziehen, und gegen den ihr drohenden Sturm der Vernichtung dauernd zu erhalten. Wir wissen ja laut Obigem, daß wir mit diesem Satze der Meinung Vieler und der Meisten widersprechen, aber wir müssen ihn dennoch wiederholen, und ihn den Gewissen zur ernstlichen Prüfung anheim geben. Was uns dazu nöthigt, sind die Folgen, die mit der Beseitigung der landesherrlichen Kirchengewalt eintreten müßten. Wir denken dabei nicht an die Einbuße, welche die Fürstengewalt erleiden müßte, wenn die Kirchengewalt von ihr getrennt würde. Allerdings würden die protestantischen Landesherren an Macht und Mitteln nicht unerheblich verlieren, wenn die Macht der Entwickelungen das Amt der Kirchenregierung von ihnen nähme. Aber von entscheidendem Einflusse wird diese Erwägung darum nicht sein können, weil zugestanden und sogar behauptet werden muß, daß die Kirchengewalt kein Ausfluß und kein Inhärens der landesherrlichen Gewalt als solcher ist. Noch weniger wird man sagen dürfen, daß durch die Beseitigung der landesherrlichen Kirchengewalt eine der Kirche von Gott gesetzte Ordnung zerstört werden würde, da wir wissen, daß Gott seiner Kirche nicht eine bestimmte und gerade diese Verfassungs- und Regierungsform eingesetzt hat, und daß also der landesherrlichen Kirchengewalt ein göttliches Recht in diesem Sinne nicht zukommt. Und eben so wenig wird man sagen dürfen, daß die christliche Kirche untergehen müsse, wenn die geschichtlich zu Recht bestehende landesherrliche Kirchengewalt dahinfiele, da die christliche Kirche vom Herrn die Verheißung hat, nicht untergehen zu sollen und zu können bis an das Ende der Tage. Wenn aber dieses Alles zusammengefaßt wird, um diejenigen, welche von der Beseitigung des landesherrlichen Kirchenregiments unheilvolle Folgen befürchten, zu trösten und ihnen entgegen zu halten, daß die Kirche Gottes als eine ewige dennoch bestehen werde, daß Gott ihr auch ein anderes Regiment und eine andere Ge-

stalt schenken könne, daß die Kirche auch in anderer Gestalt Kirche bleibe, so ist auf dies Alles zu erwiedern, daß es kein Trost ist, weil es die rechten Gegenstände der Besorgniß gar nicht trifft. Was gegen die Beseitigung des landesherrlichen Kirchenregiments bedenklich machen muß, ist vielmehr kürzlich Folgendes:

Erstens ist nicht abzusehen, wie die Beseitigung der landesherrlichen Kirchengewalt anders als durch Bruch der Rechtscontinuität, durch Auflehnung der Kirche gegen ihr bisheriges, geschichtlich zu Recht bestehendes Regiment erfolgen sollte. Man würde, wenn man von der einen Seite nach dem landesherrlichen Kirchenregiment die Hände ausstreckte, von der andern Seite es nicht so gutwillig ausantworten; es würden sich auch Vertheidiger desselben finden, etliche aus guten und wichtigen, andere aus eigennützigen Gründen; so würde es immer nur durch Kämpfe und Erschütterungen hindurch, und schließlich mittelst eines Rechtsbruches zu einer Zerreißung dieses geschichtlich geknüpften Bandes kommen. Und dabei würde es denn ganz auf Eins hinauslaufen, ob dieser Rechtsbruch in offener Gewalt und Widersetzung, oder im Wege der neuerdings sehr beliebten sogenannten legalen Opposition sich vollzöge. Eines wäre so schlimm wie das Andere. Denn gesetzt, die Beseitigung des landesherrlichen Kirchenregiments käme in dieser Weise der offenen oder der legalen Auflehnung der Kirche gegen dies ihr bisheriges Regiment zu Stande, so würde die Sünde solchen Thuns der Kirche in den neuen Zustand, in welchen sie dann einträte, hinüber folgen, und sie würde den Fluch dieser Sünde des Rechtsbruchs darin zu schmecken bekommen, daß nun in ihrem neuen Zustande niemals in ihr Ordnung und Recht und Ruhe heimisch werden würde, daß die krankhafte Neigung, bei jedem Anlaß zur Zertrennung zu schreiten, und bei jedem Anlaß mit dem Bestehenden zu brechen, als ihre Strafe und Plage in ihr zurückbliebe, und all ihr Leben verstörte. Das ist so gewiß wie die Gerechtigkeit Gottes, und

sollte vor Allem Allen vor Augen stehen, die in dieser schweren Sache rathen oder thaten wollen. Man halte uns dabei auch nicht den beliebten aber völlig unzutreffenden Einwand entgegen, daß doch auch Luther die Rechtscontinuität gebrochen, und den Bischöfen das Kirchenregiment abgenommen habe: Luther nahm den Bischöfen das Kirchenregiment aus dem Grunde, und ausdrücklich ausgesprochener Maaßen nur aus dem Grunde ab, weil sie das Evangelium Gottes nicht zulassen wollten; wir aber haben den ganz anderen Fall vor Augen, daß die Landesherren bereit wären, die Kirche nach dem Evangelium Gottes und ihrem Bekenntniß zu regieren, und daß man doch aus kirchenpolitischen oder politischen Motiven das Kirchenregieramt von ihnen nehmen, und das Recht brechen wollte.

Zweitens würde man, ehe man die landesherrliche Kirchengewalt beseitigte, vorher darüber klar sein müssen, welche Verfassungs- und Regierungsform denn nach solcher Beseitigung in der Kirche eintreten sollte. Nehmen wir nämlich an, daß sich ein Weg finden ließe und gefunden und gegangen würde, in welchem das landesherrliche Kirchenregiment ohne Rechtsbruch in gewissenhaft festgehaltener Rechtscontinuität, und in Frieden und Ordnung beseitigt würde, etwa so, daß die bisherigen Inhaber des Kirchenregiments selbst dasselbe in legitimer Weise auf ihre Nachfolger übertrügen, — so würde man doch selbst dann vor solchem Schritte sicher und genau wissen müssen, was hernach werden solle. Ohne dies würden schon die legitimen Nachfolger gar nicht zu gestellen sein. Ueber diese Frage ist nun aber in keiner Weise Klarheit oder Einigkeit vorhanden. Etliche, und zwar nicht die am wenigsten Einsichtigen und Frommen, halten für möglich und räthlich, daß für solchen Fall der Episkopat in jener reineren Form, die er in den ersten Jahrhunderten der Kirche hatte, wiederhergestellt werden könnte. Wir besorgen, dies einen schönen Traum nennen zu müssen. Gebilde, wie die deutschen protestantischen Kirchen sind, haben ihre Antecedentien, und können nicht mit solchen ihren Antecedentien

in Widerspruch treten. Nachdem unsere Kirche in ihrem Entstehen nicht (wie die schwedische, dänische, anglicanische) den Episkopat von seinen damaligen Verunstaltungen reformirt, sondern ihn beseitigt hat, ist es unmöglich, ihn jetzt auch in reiner Form wieder aufzunehmen: Bischöfe, die man jetzt creirte, würden nicht ein aus dem geschichtlichen Boden erwachsenes, sondern ein doctrinäres Product sein, würden die Traditionen gegen sich haben, von den Theologen dogmatisch angefochten werden, bei den Gemeinden keine Obedienz finden. Von anderer Seite her bietet der Collegialismus seine Doctrin und seine Verfassungs- und Regierungsform an; und in der That würde, wie die Sachen liegen, wenn jetzt das landesherrliche Kirchenregiment beseitigt würde, wohl der Collegialismus die Aussicht haben, daß man es zunächst mit seinen Erfindungen versuchte. Aber eine Verfassungsform, welche die Kirchengewalt den Gemeinden, und überdem den Gemeinden wie sie sind, dem „Herrn omnes" zuspricht und dadurch Begriff und Wesen des Regiments grundsätzlich vernichtet, kann nimmermehr eine Regierungsgewalt, einen Zustand kirchlicher Ordnung und kirchlichen Friedens herstellen, eine lebenvolle kirchliche Entwickelung verbürgen. Die separirte lutherische Kirche in Preußen hat sich die Form collegialistischer Verfassung gegeben, und giebt jetzt das Beispiel des Selbstzerfleischungsprocesses. Wenn das in einer so kleinen, auf festes Bekenntniß gegründeten, aus bewußt christlichen und bekenntnißtreuen Gliedern gebildeten, durch alle ihre Verhältnisse auf das herzliche und treue Zusammenhalten hingewiesenen Kirche der endliche Ausgang der collegialistischen Verfassungsform ist, welchen Ausgang sollte man unseren an ein ganz anderes Regiment gewöhnten, mit ungläubigen Massen gefüllten, in christliche und theologische Parteiungen aller Art zerrissenen, in die politischen Parteiungen und Kämpfe verwickelten, scheidungs- und oppositionslustigen großen Landeskirchen für den Fall weissagen, daß an die Stelle des landesherrlichen Kirchenregiments eine Kirchenverfassung und

Kirchenregierung von collegialistischer Form träte? Man sollte sich an solchen Thatsachen ein warnendes Beispiel nehmen, und sollte begreifen, was die unausbleiblichen Folgen sein würden. Daß die indifferenten Massen, kirchenfeindlichen oder doctrinair blinden Führern in die Hände fallend, die gläubigen Minoritäten erdrückten und schließlich aus der Kirche hinausdrängten, daß die verschiedenen kirchlichen und religiösen Parteiungen, um die Herrschaft streitend, den Leib Christi zerrissen, daß Zersetzungen und Zerklüftungen nach allen Seiten erfolgten, daß dabei Bekenntniß, Glaube, Sitte unter die Füße getreten würden, müßten die unausbleiblichen Folgen sein. Und wenn die Kirche so zum Tummelplatz offen sich ergehender Leidenschaften geworden wäre, dann würden die politischen Parteien wie erbarmend ihre Hände ausstrecken, und das bonum vacans der Kirchengewalt an sich nehmen, und wir würden mit Schrecken sehen, daß wir nicht zu der „Freiheit und Selbständigkeit" der Kirche gelangt, und nicht aus dem Territorialismus und aus der Weltmacht herausgekommen wären, sondern daß wir nun erst recht in der Knechtschaft des politischen Getriebes säßen. Die Vorgänge in Baden und in der Pfalz sind gewiß tief zu beklagen, aber das Gute dürften sie doch hoffentlich haben, uns die Augen darüber zu öffnen, mit welchen Dingen wir spielen, wenn wir mit ganz oder halb collegialistischen Verfassungs- und Regierungsformen spielen. In dem Ausgeführten aber ist wirklich Alles beschlossen, was man bisher als Auskunftsmittel für den Fall, daß das landesherrliche Kirchenregiment beseitigt würde, anzugeben und anzurathen vermocht hat. Wen es angeht, der möge wohl bedenken, wie Viel er auf so nicht bloß ungewisse, sondern bedrohliche Eventualitäten hin zu thun das Gewissen in sich findet.

Drittens endlich ist wohl zu bedenken, was in der Beseitigung des landesherrlichen Kirchenregiments liegt, was mit ihr, selbst wenn sie in aller Ordnung vor sich ginge und einem friedlichen Zustande Platz machte, nothwendiger Weise herbei-

geführt und gesetzt wäre. Die Beseitigung der landesherrlichen Kirchengewalt nämlich wäre nicht mehr noch weniger als der Verzicht unserer Kirche auf ihre bisherige Stellung als Volkskirche. Bisher ist es in den protestantischen Staaten Deutschlands so gewesen, daß der Staat in denjenigen seiner Ordnungen und Gesetze und Einrichtungen, die vorspringend auf seine ethischen Beziehungen sich richten, nach Möglichkeit denjenigen Grundsätzen sich unterstellt hatte, welche unsere Kirche aus dem Worte Gottes herausgesetzt hat, und daß eben dadurch der Kirche die Möglichkeit gegeben war, mit der Verkündigung des Evangeliums und mit der Berufung zum Glauben allen Staats- und Volksgenossen nahe zu treten, an alle Seelen des Territoriums die Frage zu stellen, ob sie durch Buße und Glauben selig werden wollen. Dies ist es, was wir unter Volkskirche verstehen. Dies Verhältniß zu Volk und Staat aber ist der Kirche vorzugsweise dadurch gewährleistet, daß der Landesherr zugleich Inhaber der Kirchengewalt ist. Wird das landesherrliche Kirchenregiment beseitigt, so wird damit auch dieses Verhältniß der Kirche zum Volk und Staat, dieser Einfluß auf das staatliche und irdische Leben aller Menschen, diese Möglichkeit mit der Verkündigung des Evangeliums an alle Seelen zu kommen, vollständig aufgegeben. Die Kirche tritt dann in die Stellung einer im Staate tolerirten Religionsgemeinschaft zurück, und dem Staate gegenüber mit jeder Actiengesellschaft und Handelscompagnie auf Eine Linie und unter dieselbe Regel rechtlicher Schätzung; sie räumt dann dem religionslosen Rechtsstaat, der eben um dieses Zieles willen das landesherrliche Kirchenregiment bekämpft, vollkommen das Feld; sie hat dann keinen unmittelbaren Einfluß auf das staatliche und ethische Leben der Menschheit mehr; sie kann dann nicht mehr an Alle, nur noch an die zu ihrer separaten Gemeinschaft sich haltenden Individuen mit der Verkündigung des Evangeliums und mit der Berufung zum Glauben und zur Seligkeit kommen; sie gilt dann im öffentlichen Leben nur nach dem

Gewicht, das sie etwa durch ihre Seelenzahl in die Kammerwahlurne zu werfen vermag. Es mag Jedem überlassen bleiben, dabei das Seine zu denken; aber man sollte denken und bedenken, daß die Sellung der Kirche als Volkskirche einen Kampf und eine That werth ist, und daß, wer in der Lage ist, diesen Kampf und diese That zu wagen, und sie nicht wagt, dafür seinem Gott und Herrn zu Gericht stehen wird.

Dies sind die Gründe, aus welchen dafür zu halten ist, daß das landesherrliche Kirchenregiment zu erhalten sei. Und man darf die Ueberzeugung hegen, daß diese Gründe, wie sehr sie auch dermalen verkannt werden mögen, in der Stunde der Entscheidung schwer genug auf die Gewissen der Betheiligten fallen werden, um den Untergang der landesherrlichen Kirchengewalt nicht ohne einen ernstlichen, um des Gewissens willen unternommenen Kampf geschehen zu lassen. Weil dem aber so sein wird, weil vorauszusehen ist, daß ein etwaiger Kampf um die Beseitigung der landesherrlichen Kirchengewalt und die solcher Beseitigung unausbleiblich folgenden Kämpfe innerhalb der Kirche selber nach aller menschlichen Vorausberechnung schwere Erschütterungen, ja Blut und Gräuel im Gefolge haben würden, darum wird auch Jedermann weiter wünschen müssen, daß es möglich sein möge, die landesherrliche Kirchengewalt dauernd aufrecht zu erhalten.

In der That ist denn auch nicht abzusehen, warum dies nicht möglich sein sollte, wenn anders die, welche es angeht, es treu und ernstlich wollen. Zwar haben wir Act davon nehmen müssen, daß das landesherrliche Kirchenregiment dermalen die Sympathien der politischen und der kirchlichen Parteirichtungen nicht für sich hat. Aber es hat schon manche Institution eine zeitweilige Parteienmißgunst überdauert, wenn für sie ein innerer Grund der Zweckmäßigkeit sprach, und wenn sie darum mit aufopferndem Sinne und männlichem Muthe um Gottes und des Gewissens willen vertheidigt ward. Es wird, um diesen Erfolg zu sichern, nur nöthig sein, daß die Institution der

landesherrlichen Kirchengewalt die ihr anklebenden Anstöße von sich thue, welche der Ungunst die Macht wider sie in die Hände geben. Wir haben weiter eine Reihe von Entwickelungen constatiren müssen, die für die landesherrliche Kirchengewalt eben so viele Verwickelungen geworden sind. Es könnte scheinen, als ob die „unerbittliche Logik der Thatsachen", die wir damit aufgeführt haben, kein anderes Resultat übrig lasse, als die Beseitigung des landesherrlichen Kirchenregiments. Aber was der Türkenglaube, der immer nur von der „Vorsehung" statt von dem lebendigen Gott zu reden weiß, die „unerbittliche Logik der Thatsachen" nennt, ist doch, näher besehen, nichts Anderes als die Trägheit und Feigherzigkeit, welche die Menschen in Vertheidigung ihrer höchsten Güter beweisen. Von der „Zeit" und ihrem Fortschritt und ihren Entwickelungen zu reden als von einer den Menschen willenlos zu gewissen Zielen treibenden Macht, ist pantheistisch, und sollte aus christlichem Munde nicht gehört werden, und in christlichen Herzen keinen Anklang finden. Die „Zeit" steht nicht über dem Christenmenschen, sondern der Christenmensch steht über der „Zeit" kraft seines in Gott und Gottes Wort gefaßten sittlichen Willens. Es giebt keine Verkettung und Verwirrung der geschichtlichen Verhältnisse, die sich nicht entwirren ließe, wenn die, die zum Handeln in ihnen berufen sind, reumüthige Erkenntniß der gemachten Fehler mit dem sittlichen Muthe der Besserung verbinden. Buße und Besserung werden auch der landesherrlichen Kirchengewalt aus ihren zeitlichen Verstrickungen helfen. Gehen wir demnach bestimmter auf die Frage ein, wie das landesherrliche Kirchenregiment dauernd zu erhalten sei.

Erinnern wir uns der erheblichen Instanzen, welche gegen die Fortdauer der landesherrlichen Kirchengewalt geltend gemacht wurden und werden, so sind es diese drei: der Umstand, daß über einzelne Territorialkirchen Landesherren verschiedener Confession die Kirchengewalt ausüben; daß der moderne Rechtsstaat mit der Institution des landesherrlichen Kirchenregiments

unverträglich, eine Verbindung beider für die Kirche bedrohlich sei; daß das landesherrliche Kirchenregiment in den Principien und in den Einrichtungen des Territorialismus verworren sei. Stehen wir jeder einzeln Rede.

Der erste Mißstand ist ein localer, von singularer Natur, und steht hier nicht zur Frage. Doch darf daran erinnert werden, wie sich doch einst in Chursachsen eine Einrichtung treffen ließ, welche die Gewissen befriedigte, und lange und schwere Zeiten durchdauert hat. Was sich einstmals thun ließ, ließe sich wiederum thun.

Das zweite von der Unverträglichkeit des abstracten Rechtsstaats mit dem Wohl der Kirche hergenommene Bedenken ist völlig gegründet. Denn der eine ist der gerade Gegensatz des andern. Aber eben darum beruht der abstracte religionslose Rechtsstaat nicht auf der Wahrheit. Es ist nicht wahr, daß der Mensch seiner Religion und seines Glaubens sich im öffentlichen Leben entschlagen, sie in der Heimlichkeit seines Privatlebens abmachen sollte oder auch nur könnte. Und eben darum, weil der religionslose Staat auf dieser in sich unwahren und unvollziehbaren Forderung beruht, ist er auch noch nicht entfernt eine Wirklichkeit. Daß zahlreiche und rührige politische Parteien ihn anstreben, und daß man ihm bereits manche, zu viele Concessionen gemacht hat, ist richtig. Aber schon oft hat es politische Ideale gegeben, welche Verwirklichung suchten und bis auf einen gewissen Grad auch fanden, und welche schließlich doch wieder in das Nichts zerrannen, weil sie nicht aus der Wahrheit waren. Der Mensch kann Nichts wider die Wahrheit, sondern immer nur mit der Wahrheit. Da wäre es doch in keiner Weise gerechtfertigt, wenn man kirchlicher Seits den religionslosen Staat als bereits vollbrachte Thatsache vorschnell hinnehmen, und der Kirche rathen oder zumuthen wollte, sich in's Privatleben zurückzuziehen vor diesem religionslosen Staat, sogar ehe dieser noch vorhanden und Mehr als ein von politischen Parteien angestrebtes

Ideal ist. Vielmehr wird es die Aufgabe sein, sich dem Vordringen des religionslosen Staats und Allem was damit zusammenhängt, einsichtig und muthig um Gottes und der Gewissen willen entgegen zu stellen, und ihm unter Anderem auch durch die Erhaltung der landesherrlichen Kirchengewalt zu wehren, daß er nimmermehr eine Wahrheit werde.

Es bleibt mithin lediglich das Bedenken zurück, daß das landesherrliche Kirchenregiment dermalen noch mit dem Territorialismus behaftet, und dadurch auf unrichtige Weise mit dem Staatsleben verknüpft ist. Und dies Bedenken ist allerdings so gegründet, daß es den Kern der Sache selbst trifft. Wir haben gesehen, nicht allein daß die dem Territorialismus zu Grunde liegenden Principien der Wahrheit nicht entsprechen, sondern auch daß die landesherrliche Kirchengewalt gerade durch diese ihre territorialistische Einrichtung und Handhabung in die Bedrängniß und Existenzfrage gekommen ist, in welcher sie sich gegenwärtig befindet, und daß alle in neuerer Zeit auf das landesherrliche Kirchenregiment gerichteten Angriffe wesentlich ihre Vorwände, Angriffspunkte und Waffen den territorialistischen Einrichtungen entnommen haben. An diesem Punkte wird indessen Wandel geschafft werden können, aber freilich auch Wandel geschafft werden müssen.

Und damit stehen wir denn bei dem Endresultat unserer Rede, und können dasselbe dahin zusammenfassen: Es ist zu hoffen, daß das landesherrliche Kirchenregiment uns erhalten bleibt. Es ist diese Erhaltung desselben auch zu wünschen, nicht allein weil es eine mit dem Worte Gottes und mit dem Wohl der Kirche wie des Staats verträgliche Einrichtung ist, die, aus bewegenden Ursachen getroffen, und dermalen zu Recht bestehend, durch den Lauf der Jahrhunderte der Kirche und dem Staate Segen gebracht hat, sondern auch zur Verhütung schwerer von der Beseitigung desselben zu befürchtender Uebel. Aber nicht

minder ist gegenüber den durch den Territorialismus in den Einrichtungen des landesherrlichen Kirchenregiments hervorgebrachten Mißbildungen, gegenüber den dadurch der Kirche wie dem Staate widerfahrenen Schäden, und gegenüber den Verwickelungen, in welche das landesherrliche Kirchenregiment dadurch gekommen ist, hervorzuheben und anzuerkennen, daß die Erhaltung des landesherrlichen Kirchenregiments nur dann möglich, und auch nur dann zu wünschen sein wird, wenn dasselbe die territorialistischen Grundsätze und die territorialistischen Einrichtungen gründlich und entschieden von sich thut, und dadurch den auf sich gerichteten Angriffen die Spitze abbricht, denen aber, welche es aus den entwickelten bewegenden Ursachen gern erhalten sähen, möglich macht, es mit gutem Gewissen und freiem Muthe zu vertheidigen.

Die Ausführung dieser durch die Pflicht der Selbsterhaltung gebotenen Forderung greift nun sehr weit. Die Consequenzen des Territorialismus haben, wie wir bemerkten, bis in das communale und häusliche Leben herabgegriffen; es wird daher auch selbst im Gebiete des Gemeindelebens mancher territorialistische Sauerteig auszufegen sein. Wir bleiben unserer Aufgabe gemäß bei demjenigen stehen, was die regimentlichen Einrichtungen und Behörden angeht, und fassen, was in dieser Beziehung in jener Forderung beschlossen liegt, in Folgendem zusammen:

Erstens werden wir zu gesunden und richtigen Anschauungen von der Natur und Bedeutung des landesherrlichen Kirchenregiments zurückkehren müssen. Wir werden uns hüten müssen, auf antinomistische Weise die Bedeutung des Kirchenregiments für die Kirche überhaupt oder speciell in collegialistischer Weise den Segen des landesherrlichen Kirchenregiments zu unterschätzen. Aber eben so fern wird uns eine Ueber-

schätzung, und eine aus Ueberschätzung hervorgehende unrichtige Begründung der landesherrlichen Kirchengewalt bleiben müssen. Auf Begründungen, wie der Territorialismus sie versucht hat, als ob Gott der Kirche geboten habe, die Landesherren zu ihren Regenten zu haben, oder als ob die Kirchengewalt unmittelbar ein Ausfluß der landesherrlichen Gewalt wäre, werden wir zu verzichten haben. Das geht eben sowohl die Inhaber des landesherrlichen Kirchenregiments, als die Vertheidiger desselben an. Es geht die Vertheidiger desselben an, nicht allein weil unhaltbare, zu viel beweisende Begründungen immer nur den Erfolg haben', den Angriffen neue Macht zu geben, sondern auch weil unrichtige Begründungen an diesem Punkte immer auch eine unrichtige praktische Ausführung erzeugen. Die Inhaber des Kirchenregiments aber werden den lähmenden Zweifel, ob auch ihre Hände die rechten Hände für die Kirchengewalt seien, von sich thun, sie werden das Kirchenregiment, als ihnen im Wege des Rechts zugekommen, mit freudigem Gewissen und freiem Muthe ergreifen, aber sie werden sich dabei auch aus der Wahrheit Christi sagen müssen, daß sie die Kirchengewalt nicht als ein Inhärens ihrer landesherrlichen Gewalt, noch in Weise eines Privatfürstenrechts besitzen, sondern als ein Amt an der Kirche, und werden dem dann auch praktische Folge dahin geben 'müssen, daß sie die ihnen zustehende Kirchengewalt persönlich und selbst in Weise eines Amts und dem Herrn an seinem Hause zu leistenden Dienstes führen.

Doch genügt das noch nicht. Man ist in neuerer Zeit selbst da, wo noch territorialistische Einrichtungen bestehen, gewissenhaft darauf bedacht gewesen, in der Praxis alle die Bedrückungen, Härten und Willkürlichkeiten, welche aus dem Princip des Territorialismus für die Behandlung der Sachen wie der Personen folgen, sorgsam zu vermeiden; das wird selbst der ehrliche Feind des landesherrlichen Kirchenregiments einräumen müssen. Aber mit der milden Handhabung der territorialisti-

schen Formen, damit daß man die äußersten praktischen Consequenzen vermeidet, ist es nicht gethan. Wir haben gesehen, daß diese territorialistischen Einrichtungen des Kirchenregiments an sich selbst nicht der Wahrheit entsprechen, daß sie unmittelbar die Kirche in Verwickelungen mit dem Politischen bringen, daß sie hiedurch, ja schon durch ihren üblen Schein fortwährend den Angriff auf die landesherrliche Kirchengewalt herausfordern, und durch dies Alles das Leben und die Bewegung der Kirche nicht allein, sondern auch des Staats hemmen. Wollte man sich daher begnügen, nur in der Praxis die dem territorialistischen Princip nahe liegenden Mißgriffe zu vermeiden, aber daneben die territorialistischen Einrichtungen ruhig fortbestehen lassen, so würde man der obwaltenden Mißstände nicht ledig werden, und überdem würde es dann immer möglich und wahrscheinlich bleiben, daß beim Eintreten anderer Personen und anderer Verhältnisse wieder auch auf die territorialistischen Grundsätze und auf die territorialistische Praxis zurückgegangen würde. Will man das landesherrliche Kirchenregiment erhalten, und wieder in den Stand kommen, durch dasselbe die Kirche kräftig und ungehemmt und ohne Beschwerung für den Staat zu regieren, so wird man auch die territorialistischen Einrichtungen der Kirchenregierung und ihrer Organe beseitigen müssen. **Die Landesherren werden die ihnen zustehende Kirchengewalt nicht durch staatliche Organe und Behörden, sondern durch von ihnen bestellte, besondere kirchliche Behörden ausüben müssen.** Das ist der einzige Weg, wie bei der Vereinigung der Staatsgewalt und Kirchengewalt in der Person des Landesherrn die Kirche zu ihrem Rechte kommen, und gegen die Gefahr, fortwährend in die politischen Entwickelungen und Kämpfe hineingezogen zu werden, geschützt werden kann. Und wenn man dann auseinander theilt, was den obersten Staatsbehörden, und was den obersten Kirchenbehörden hinsichtlich der Kirche und ihrer Regierung zustehen soll, so wird man dabei nicht den Unterschied von innern und

äußern Angelegenheiten der Kirche, sondern den Unterschied der jura circa sacra und der jura in sacra grundlrglich machen, und durch die Kirchenbehörden die jura in sacra in ihrem ganzen Umfange verwalten lassen müssen. Denn in dem Unterschiede der jura circa sacra und jura in sacra ist rein und richtig getheilt, was dem Staate einer Seits, und was anderer Seits der Kirche selbst gebührt. Der Unterschied von innern und äußern Kirchenangelegenheiten dagegen ist erstens unvollziehbar und der Art, daß man fast jede kirchliche Institution und Action unter die eine wie unter die andere Seite dieses Gegensatzes bringen kann, je nachdem man an ihr ein oder das andere Moment in's Auge faßt. Man wird z. B. die Besetzung der kirchlichen Aemter zu den äußeren Kirchenangelegenheiten rechnen können, weil ja die Vorgänge, unter denen sich dieselbe vollzieht, in das Gebiet des Aeußerlichen fallen; andrer Seits ist gewiß, daß Nichts so zu den innern d. h. zu den ihre innersten Interessen ergreifenden Angelegenheiten der Kirche gehören kann, als gerade die Besetzung ihrer Aemter. Sodann deckt sich der Unterschied von inneren und äußeren Angelegenheiten der Kirche nicht mit dem Unterschiede dessen, was dem Staate an Hoheitsrechten über die Kirche, und was der Kirche als aus ihr selbst entspringendes Recht zusteht. Es giebt äußere Kirchenangelegenheiten, die unzweifelhaft zum Recht der Kirche selbst stehen. Dte Verwaltung des Kirchenvermögens z. B. wird, wenn irgend Etwas, zu den äußeren Kirchenangelegenheiten gehören, aber die Kirche wird doch auf die Selbstverwaltung ihres Vermögens — wie sich von selbst versteht, unter den Landesgesetzen und nach Maaßgabe derselben — nicht verzichten können. Wollte man daher zwischen den obersten Staatsbehörden und den obersten Kirchenbehörden nach dem Unterschiede von inneren und äußeren Kirchenangelegenheiten theilen, so würde man damit nur endlose Auseinandersetzungen, Verwickelungen, und Competenzconflicte herbeiführen, und an nicht wenigen Punkten die territorialistische Ver-

wickelung von Staat und Kirche permanent machen. Endlich werden die Landesherren diesen ihren Kirchenbehörden eine nicht durch Staatsbehörden vermittelte, sondern unmittelbare und directe Stellung zu ihrer Person, als ihre Räthe, durch welche sie die ihnen zustehende Kirchengewalt so üben wie die ihnen zustehende Kirchenhoheit durch ihre Staatsministerien, geben müssen. Denn wollten die Landesherren diese Kirchenbehörden nicht als ihre Räthe, sondern ähnlich wie ein den Ständen verantwortliches Staatsministerium, als ihnen gegenüber selbständige, als die Kirche ihnen gegenüber vertretende Collegien stellen, so wäre das eine ungehörige Uebertragung constitutioneller Staatsprincipien auf die Kirche. Der niemals aus den Augen zu verlierende Grundgedanke, daß die Landesherrn die Kirchengewalt als ein persönliches Amt zu persönlicher Ausübung haben, wäre damit zur Seite geschoben, und die Kirchenbehörden ständen als Vertretung der Kirche ihnen gegenüber. Wollten aber die Landesherren ihre Kirchenbehörden den obersten Staatsbehörden unterstellen, oder jene nur durch Vermittelung dieser hören und bescheiden, so wären die obersten Staatsbehörden die eigentlichen Kirchenbehörden, und der Territorialismus bliebe gerade an seinem Ausgangspunkte conservirt*).

*) Den obigen Ausführungen trat die Eisenacher Kirchenconferenz in den Sitzungen vom 4. und 5. Juni 1861 (vergl. Protocolle S. 19 ff. 155 f.) dahin bei, daß sie nachstehende Resolutionen annahm:

„I. Die Conferenz kann zwar der in den protestantischen Landeskirchen Deutschlands bestehenden Einrichtung, vermöge welcher die Landesherren Inhaber der Kirchengewalt sind, der Kirchenlehre gemäß nicht ein jus divinum in dem Sinne zusprechen, daß der Kirche eine solche Ordnung von Gott eingesetzt und geboten wäre, so daß nur da wahre Kirche wäre, wo solche Einrichtnng bestände; aber sie erkennt in derselben eine mit dem Worte Gottes und mit dem Wohl der Kirche wie des Staates verträgliche Einrichtung, die aus bewegenden Ursachen getroffen und der

Dafür aber, daß Obiges das Richtige und durch die Sache und Zeitlage Gebotene ist, und daß es auch möglich und ausführbar ist, — für beides liegt der factische Beweis vor. In

malen zu Recht bestehend, nicht allein durch den Lauf der Jahrhunderte der Kirche und dem Staate Segen gebracht hat, sondern auch zur Verhütung schwerer Uebel zu erhalten sein wird. Dabei aber kann sie II. im Hinblick auf die durch den Territorialismus in der Einrichtung des landesherrlichen Kirchenregiments hervorgebrachten Mißbildungen, auf die dadurch der Kirche wie dem Staate widerfahrenen Schäden, und auf die Verwickelungen, in welche das landesherrliche Kirchenregiment dadurch gekommen ist, nicht umhin auszusprechen, daß die Beseitigung der territorialistischen Einrichtungen zur Selbsterhaltung des landesherrlichen Kirchenregiments nöthig ist, und darum die Wünsche hinzuzufügen: a. daß die evangelischen Landesherren die ihnen zustehende Kirchengewalt als ein Amt und einen dem Herrn an seinem Hause zu leistenden Dienst mit eignem Wissen und Gewissen führen; b. daß sie dieselbe nicht durch staatliche Organe, sondern durch von ihnen bestellte besondere kirchliche Behörden ausüben; c. daß sie durch diese Behörden diese Kirchengewalt (jura in sacra, jus sacrorum) in ihrem ganzen Umfange verwalten; d. daß sie diesen Behörden eine nicht durch Staatsbehörden vermittelte, sondern unmittelbare und directe Stellung zu ihrer Person, als ihre Räthe, durch welche sie die ihnen zustehende Kirchengewalt so üben wie die ihnen zustehende Kirchenhoheit durch ihre Staatsministerien, geben mögen; e. daß sie die Gemeinschaft ihrer Landeskirchen mit anderen Landeskirchen gleichen Bekenntnisses in jeder Weise fördern und pflegen, und so thatsächlich beweisen, daß die Grenzen der evangelischen Kirche mit denen des betreffenden Landes nicht zusammen fallen. III. Diese Stellung des Landesherrn, als Inhabers der Kirchengewalt, zu der Kirche seines Landes greift der Frage nicht vor, in welchem Umfange und mit welchen Rechten der Gemeinde und anderen kirchlichen Organen außer den kirchenregimentlichen Behörden, eine Mitwirkung in den kirchlichen Angelegenheiten gebührt, und präjudicirt daher weder den bereits bestehenden Rechten derselben, noch schließt dieselbe eine im geordneten Wege sich vollziehende weitere Entwickelung nach dieser Seite hin aus."

allen deutschen Landeskirchen haben auf dem in Rede stehenden Punkte in neuerer Zeit Bewegungen stattgefunden, und diese Bewegungen sind ganz übereinstimmend nach dem Einen Ziele hingerichtet gewesen: an die Stelle der territorialistischen Verbildungen correcte Einrichtungen zu setzen. In einer Reihe von Landeskirchen hat man bereits mehr oder weniger völlig die territorialistischen Einrichtungen abgethan, und correcte hergestellt; in einer Reihe anderer hat man die Härte der territorialistischen Einrichtungen mindestens gemindert und gemildert; und selbst in denjenigen wenigen, in denen für den Augenblick die Formen noch ganz territorialistisch sind, ist man, wie im Königreich Sachsen, mit Kirchenverfassungsarbeiten beschäftigt, welche wesentlich auch dieses Ziel der Beseitigung des Territorialismus verfolgen. Das beweist, daß wesentlich dies der Punkt ist, auf welchen die geschichtliche Entwickelung hindrängt; und es beweist auch, daß es so geht. Gewiß wird die Ausführung aller Orten mit Schwierigkeiten mancherlei Art zu kämpfen haben, aber — „Er läßt es den Aufrichtigen gelingen."

Eine Transsubstantiation der Taufe.

Joh. 3, 22—36.

Die Nicodemus-Perikope bedingt in V. 14 für die in V. 5 angekündigte Taufe mit Wasser und Geist, daß die Kreuzigung bereits geschehen sei. Also die Weissagung Johannis des Täufers hatte noch auf ihre Erfüllung zu warten. Das Object unsers Abschnitts ist nur ein *βάπτισμα ἐν ὕδατι*.

Gleichwohl differirt das Taufen, welches Jesus durch seine Jünger vollzog, gar sehr von jenem des Johannes. Lassen die Synoptiker die Differenz beider Wassertaufen außer Anschlag, so berichtet das 4. Evangelium in unserm Abschnitte ein energisches und competentes Zeugniß für dieselbe.

Das Pluralische des *μετὰ ταῦτα* faßt die Nicodemusperikope als Summanden und mit Allem, was Kap. 2 über

die Ereignisse in Jerusalem brachte, zusammen. Dem Range der Hauptstadt ist sein Recht widerfahren, aber nicht nur die Hauptstadt, sondern auch ihre Provinz hat näheren Anspruch auf den Herrn als Galiläa.

Die Tendenz von Jesu Aufenthalt in dieser Landschaft war theils Werbung theils Fortbildung der bereits Erworbenen. Ἐβάπτιζε wird Correlat nicht Interpretament des διέτριβε sein. Ob sich das μαθηταὶ auf die 5 in Kap. 1 Genannten beschränke, möchte einer Frage unterliegen.

Als Ort, wo Jesus taufte, fordert V. 23 Aenon. Wie fügte sich sonst das ὅτι ὕδατα πολλὰ ἦν ἐκεῖ zu gutem Sinne? Ὕδατα πολλὰ heißt nicht ein großes Quantum Wassers in einem und demselben Behälter oder Rinnsal, sondern eine Vielheit von Gewässern. Diese Vielheit wird nun als Grund genannt. Aber wofür denn ein Grund? Doch schwerlich für den Namen des Ortes, als wenn der Apostel hätte sagen wollen, der Platz verdiene den Namen Αἰνὼν (עֵינָן Wasserstelle) mit Recht; solch hors d'oeuvre wäre absurd. So oft der Apostel etymologisirt ist, ihm die etymologische Notiz nur Vehikel. Oder wollte er etwa gar wissen lassen, das variatio delectat habe den Täufer bestimmt, nach Aenon zu gehen, weil er dort mit seinen Stationen wechseln konnte?

Demnach bleibt nur übrig, daß der Grund verlaute, weshalb Johannes trotz der Anwesenheit Jesu Aenon zur Taufstätte geeignet fand. Die Natur des Ortes ermöglicht eine solche Nähe Beider, daß sie den Taufbegierigen gleich bequem stehen und dennoch einander nicht drängen oder Johannes den Anschein der Unselbständigkeit erleidet.

Daß Aenon in der Provinz Judäa belegen sei, also in jener Landschaft, welche uns für am nächsten auf Jesum berechtigt erschien, versichert Hieronymus de locis Hebraicis. Σαλεὶμ ist Salumias.

Zwischen ἦν βαπτίζων und ἐβάπτιζε möchte ein leiser Unterschied obwalten. Ersteres accentuirt die Anwesenheit neben dem Werke. Das βαπτίζων ist gleichsam nur das Adjectiv

der Anwesenheit; es bildet eine Beschränkung des πάντες ἔρχονται πρὸς τὸν Ἰησοῦν in V. 26 und des ἑστηκὼς in V. 29. Aus diesem Charakter und Zwecke des βαπτίζων, Antithese zu sein, erklärt sich der scheinbar unnöthige Zusatz καὶ παρεγίνοντο καὶ ἐβαπτίζοντο; er dient zum Nachdrucke.

V. 24 begründet. So lange Johannes seine Freiheit behält, so lange behält er auch sein Amt und darf es üben, wo er will. Daß Jesus eine höhere Taufe darbietet, thut der Pflicht und dem Rechte des Täufers keinen Abbruch. Aenon, weil es Raum für Beide hat, steht auch Beiden zu.

Mit seinem οὔπω γὰρ ἦν κ. τ. λ. nimmt der Evangelist Act von dem synoptischen Ἀκούσας δὲ ὅτι Ἰωανν. παρεδόθη Mt. 4, 12 und läßt, so zu sagen, ein weißes Blatt für die Gefangenschaft und das Zeugniß des Gefangenen.

Den 25. Vers heißen wir als Bestätigung unsers Befundes, daß auch Jesus in Aenon getauft habe, willkommen. Nur eine solche Nähe konnte der Ἰουδαῖος bei seiner Weigerung, sich der Johannes-Taufe zu unterziehen, drastisch geltend machen.

Denn um eine Weigerung handelt sichs; ἐκ τῶν μαθητῶν sagt ja, daß die Initiative auf Seiten der Jünger war. Sie werden um ihn geworben haben, und da hat er ihnen denn erwidert, wenn er überhaupt für nöthig befände, getauft zu werden, so sei er durch ihres Meisters eigene Worte an Jesum verwiesen; er stellt ihnen das Dilemma, entweder die Aussprüche oder die Ansprüche des Johannes preiszugeben. Und sie wußten nicht, wie sie diesem Dilemma entrinnen sollten.

Der Name Ἰουδαῖος bezeichnet allerdings den Widerpart zunächst nur als Kirchenbeamten und seinen Einwand als einen vom esprit de corps eingegebenen. Aber wer das Evangelium bis dahin gelesen hat, empfängt durch das Ἰουδαίου nothwendig das Vorurtheil, die Tendenz des Mannes sei im letzten Grunde auch Christo feindselig. Ein Aergerniß am Täufer müßte zugleich an Jesu irre machen. Dem Ἰουδαῖος gelten beide Taufen für Unfug und für eine Injurie gegen die Kirche;

er will nicht wahr haben, daß die Reinigungsmittel, welche die Kirche biete und gebiete, ungenügend sein sollten.

Wir merken, warum es *καθαρισμοῦ* heißt und nicht *βαπτίσματος*. Das Thema der *ζήτησις* war dreitheilig: außer der Johannistaufe und jener des Herrn kamen auch noch die Waschungen der Kirche zur Sprache. Allerdings nennt Marcus diese ebenfalls *βαπτίσματα*, aber welcher Leser würde bei *βαπτίσματος* das Reinigungswesen der *Ἰουδαῖοι* mitverstanden haben, während *καθαρισμοῦ* aus Kap. 2, 6 als Wort für dergleichen Ceremonien erinnerlich war. —

Verlegenheit ist es also, was die Jünger des Täufers bewegt; sie wissen sich das Räthsel nicht zu lösen, daß ihr Meister taufen will, wo Jesus tauft, dessen Superiorität er doch selber so hoch betheuert hatte. In Folge der Discussion mit dem *Ἰουδαῖος* finden sie es ganz natürlich und wohlgethan, wenn das Volk sich für Jesum entscheidet.

Ihr Wort an ihren Meister ist ein Obersatz mit seinem Untersatze. Die Consequenz bleibt verschwiegen; sie glauben, es thue nicht noth, dieselbe noch erst auszusprechen, oder es dünkt ihnen vorlaut, dem Johannes zu sagen: Wäre es also nicht besser, daß wir Aenon verlassen?

Das *ὅς ἦν μετὰ σοῦ πέραν τοῦ Ἰορδάνου* will mehr als Jesum einen ehemaligen Genossen des Täufers nennen. Nicht das *μετὰ σοῦ*, sondern das *πέραν*... dominirt. Da erinnern wir uns denn, daß der Evangelist Kap. 1, 28 von dem Bescheide, welchen die Abgesandten des hohen Rathes empfingen, bemerkt hatte, derselbe sei *πέραν τοῦ Ἰορδάνου* geschehen. Der Schluß dieses Bescheides war: *Μέσος ὑμῶν ἕστηκεν ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε, ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος οὗ οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ἄξιος ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος*. Mit dem Wo ist indirect und implicite Alles vorgeführt, was sich auf jenem Wo ereignete. Demnach hat das *ὅς ἦν μετὰ σοῦ πέραν τ. Ἰ.* dem *σὺ μεμαρτύρηκας* gegenüber einen adverbialen Charakter; es redet von der Qualität des Zeugnisses

und gedenkt des οὗ οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ἄξιος ἵνα λύσω αὐτοῦ κ. τ. λ. Das ᾧ, als Dativus commodi, faßt Jesum als Denjenigen, dem die μαρτυρία des Täufers die Wege bereiten sollte, während ὃν den Herrn als Object der μαρτυρία faßte. Σὺ μεμαρτύρηκας ist nicht identisch mit αὐτὸς μεμαρτ.; ein σὺ von solcher Art würde schier nach Sorge klingen, Johannes verkenne gegenwärtig, wie viel Jesus voraushabe. Es handelt sich um eine Personalantithese, aber diese ist nicht diejenige von Johannes und Jesus, sondern von Johannes und Leuten, welchen keine göttliche Sendung eignet. So urgirt denn das σὺ die Dignität des Täufers und die demselben kraft ihrer zu Theil gewordene Geltung beim Volke; ein solches Zeugniß eines solches Zeugen bedinge, daß alle Welt auf Seiten Jesu sei.

Und zwar hatte die μαρτυρία des Johannes von einer Taufe geredet, welche durch Jesum bevorstehe. Ob die Jünger etwa gemeint, das Taufen des Herrn sei bereits das verkündigte βαπτίζειν ἐν πνεύματι ἁγίῳ? Auch ohne diesen Irrthum durften sie die Taufe desselben höher stellen. Duo quum faciunt idem non est idem: selbst wenn ihnen gedäucht hätte, die Taufe ihres Meisters biete völlig das Gleiche, so mußten sie doch einräumen, daß die Jesustaufe die größere Person voraushabe.

Bis dahin ist die Rede Obersatz. Das πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν bildet den Untersatz dazu. Was Johannes ausrichten soll und will, scheint in Aenon erfüllt zu sein. Somit scheint er an dieser Stelle schier überflüssig. Warum nicht aufbrechen?

Die Jünger wissen, daß sie gute Botschaft bringen. Sie melden es dem Meister als einen Triumph, daß er sich wegbegeben dürfe. Es ist ihnen sehr daran gelegen, Aenon mit einem Orte zu vertauschen, wo man des Täufers noch bedarf, oder wenn Johannes zu bleiben beschließen sollte, zu erfahren, aus was für Grund. Vor Leuten von der Art jenes Ἰουδαῖος verstummen müssen, ist ihnen peinlich, ja unerträglich.

Johannes hebt die Rechtfertigung seines Verweilens mit einer allgemeinen Wahrheit an. Darum denn auch der Infi-

nitiv d. Präsens λαμβάνειν. Ἄνθρωπος will nicht die Particularitäten devolviren, sondern ist Antithese gegen das Göttliche. Jesus, ungeachtet und unbeschadet seiner menschlichen Natur, steht auf der göttlichen Seite, wie Johannes ungeachtet und unbeschadet seiner göttlichen Mission zur menschlichen Seite gehört. Laut des δύναται ist nun die Rede nicht von einem Rechte, sondern von einer Möglichkeit. Alles was ein Mensch vermag, das vermag er nur durch Gewährung von Oben.

Was will denn aber der Täufer mit diesem Satze? Hätten wir Eifersucht oder Klage in dem Worte der Jünger gefunden, so würden wir denken, ihr Meister entgegne ihnen, daß es wider Gott murren hieße, über seine Verlassenheit mißmuthig zu sein. Aber wir fanden ja, daß ihnen das πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν für die Meldung eines Triumphs galt. Einer solchen Auffassung der Sache muß denn auch die Tendenz jenes Wortes entsprechen. Es giebt Gott die Ehre für die großartige Wirkung der μαρτυρία. An Gottes Segen hat Alles gelegen. Was der Täufer geschafft hat, das schaffte er von Gottes Gnaden.

Und er hat Alles erreicht, was es sollte und wollte. War doch seine Mission nicht mehr und nicht weniger als das Volk für Jesum anzuwerben. Αὐτοὶ ὑμεῖς μαρτυρεῖτε heißt nicht, wie man es gemeiniglich heißen ließ, „Ihr könnt, ihr müßt mir bezeugen," sondern: Euer eigenes Wort bezeugt mir bereits. Als ob der Täufer sagte: Das ὃς ἦν μετὰ σοῦ πέραν τοῦ Ἰορδάνου, ᾧ σὺ μεμαρτύρηκας, womit Ihr Eure Bitte begründet, überhebt mich der Mühe, Euch noch erst eindenken zu helfen, daß ich von Anfang an habe verlauten lassen, ich sei nicht der Christ, sondern nur dessen Herold.

Mit ἐκείνου anstatt αὐτοῦ erspart sich Johannes einen ganzen Satz. Wir werden aufzulösen haben: Εἶπον. οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ὁ Χριστὸς, ἀλλ' ὅτι ἀπεσταλμένος εἰμὶ ἔμπροσθεν τοῦ Χριστοῦ καὶ ὅτι ἐκεῖνος (ὁ Ἰησοῦς) ἐστιν ὁ Χριστός.

Wenn De Wette bei V. 29 das deutsche Sprichwort:

„Wer das Glück hat, führt die Braut heim" heranzieht, so ist dieser Vergleich nicht nur trivial, sondern auch irrig. Ebenso ist es falsch, wenn man meint, Johannes behaupte, aus dem *ἔχειν τὴν νυμφήν* folge, daß Jesus der Bräutigam sei, das Kommen des Volkes sei gleichsam das reale Jawort Israels. Vielmehr soll umgekehrt mit dem *νυμφίος ἐστὶν* verlauten, daß das *ἔχειν τὴν νυμφὴν* bei Jesu den allertriftigsten Rechtstitel habe, Jesus ist es, von welchem die Weissagung redet, wenn sie im hohen Liede und anderswo von einem Bräutigam Israels vermeldet, was also könnte erklärlicher und legitimer sein als das *πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν*? Unter den Paraphrasen und Synonymen, oder besser, Attributen und Seiten des Namens *ὁ Χριστός* wählt der Täufer diejenige Bezeichnung, welche auch der Herr so oft gebraucht, weil kein anderes Bild so drastisch, so adäquat ist. *Ὁ φίλος τοῦ νυμφίου* redet nicht von einem Amte, sondern von einem Affecte; es ist also nicht Umschreibung des *ἀπεσταλμένος εἰμὶ ἔμπροσθεν αὐτοῦ*, sondern sagt, mit welcher Gesinnung der Täufer solchem Amte lebe. Was man über die Obliegenschaften des *παρανύμφιος* beizubringen pflegte, gehört also nicht hierher. Weil Johannes *φίλος τοῦ νυμφίου* ist, ihn herzlich liebt und an ihm hängt, so muß er ja selige Freude empfinden, wenn der Bräutigam jubelt. Das *ὁ φίλος τοῦ νυμφίου* negirt. Nicht das ist es, was den Täufer so fröhlich macht, wenigstens nicht zumeist und vorzugsweise, daß seine Predigt fruchtete und zündete, sondern daß er Jesum fröhlich weiß. Bei *φωνὴ τοῦ νυμφίου* halten wir uns auf das kosende, jubelnde Wort im hohen Liede verwiesen; die Curiositäten aus der Chronique scandaleuse des morgenländischen Beilagers, zwischen denen man herumsuchte, sind keines Protestes werth. Darf Johannes die *μαρτυρία*, welche der taufende Jesus an das Volk richtet, eine *φωνὴ τοῦ νυμφίου* nennen, so haben wir in dieser Bezeichnung eine Auskunft über die Natur der damaligen Reden Jesu; es waren Freudengrüße, aber Freudengrüße mit einem Hintergrunde von

Schmerz mußten es sein; denn der Herr ist allwissend. *Πεπλήρωται* wird nicht bedeuten: vollständig werden, weil ja Vers 32 mit seinem *καὶ τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει* der Befriedigung die Unzufriedenheit an die Seite stellt, sondern es heißt „sie ist erfüllt," die Freude ist aus dem Stadium der Hoffnung und des Glaubens zu demjenigen des leiblichen Hörens und Schauens gediehen. *Οὖν* folgert aus der berichteten Thatsache. Die ganze Rückäußerung des Täufers giebt klar genug zu erkennen, daß die Jünger ihm nichts Neues gemeldet haben; er hat es längst gemerkt, daß er zu Gunsten Jesu antiquirt sei; aber diese Wahrnehmung hat ihn viel zu sehr beseligt, als daß sie ihn nicht hätte ein Weilchen an Aenon fesseln sollen.

Sein Aufenthalt in Aenon ist eine wonnigliche Feierstunde. Das *ἑστηκώς*, welches man für bloße Ausmalung ansah, wird ein dominirender Bestandtheil sein. Johannes ruht von seiner Arbeit, er begeht gleichsam seinen Sabbath; wer darf es ihm verdenken, wenn er einen Augenblick Halt macht, um zu genießen?

V. 30 gehört ebensowohl zum voraufgegangenen als zum folgenden Theile der Rede. Facit von jenem, ist er Thema von diesem. Das *δεῖ* findet, preist und bezeugt in dem Thatbestande ein Ja und Amen des Volkes zu einer durch die frühere Predigt des Täufers ausgesprochenen Nothwendigkeit. *Αὐξάνειν* wie *ἐλαττοῦσθαι* meint die Geltung beim Volke. In den Prädicaten, die er sich selbst und in denjenigen, welche er Jesu beigelegt, bedingte Johannes, daß Israel an ihm vorüber zu Jesu gehe, so oft eine Alternative zwischen Beiden eintreffe. Nicht ohne Absicht möchten *αὐξάνειν* und *ἐλαττοῦσθαι* anstatt der Aoriste genommen sein; es verlautet ein Gesetz, das für alle Fälle gelten will (s. Kühner §. 386).

Ist V. 30 nun aber das Thema des folgenden Theiles, so muß derselbe dem voraufgegangenen gleichen; denn ein Thema ist ja ein anticipirtes Facit. Die Rede haftet an der unermeß-

lichen Superiorität Jesu; sie ringt nach Worten, um dieser Superiorität gerecht zu werden. Allein wenn der vorige Theil in Jubel ausmündete, so der nunmehrige in Klage. Man thut der vom Täufer an Israel erhobenen Predigt noch lange kein Genüge und den An- und Aussprüchen Jesu viel zu wenig. Demnach verhält sich das jetzige Stück zum ersten antitheitsch und limitatorisch. Es ist keine Palinodie, sondern lediglich eine Abwehr falscher Auffassung.

Seine eigene *μαρτυρία* mit großartigem Effecte gekrönt zu sehen, war dem Täufer ein Befund, welcher ihn beseligt und wofür er seinem Gotte herzlich dankt. Aber welch ein trübes Räthsel und welch ein tiefer Kummer ist ihm die Verschlossenheit Israels gegen die *μαρτυρία* Jesu, dessen Person und Wort doch tausendmal höher ist! Dem vom Himmel Gekommenen verweigert man den Accept seiner Botschaft, während man der Predigt des Erdensprößlings entsprach.

Ἐκ τῆς γῆς greift bis auf die Schöpfungsgeschichte zurück. Nach solchem Ursprunge veranschlagt sich das ganze Sein und Walten des Täufers im Gegensatze zu jenem des Herrn als irdisch. Daß er von Gott gesendet ist und also himmlische Bestellung wie Begabung hat, behält daneben seinen vollen Bestand und Werth. So wenig Jesus durch seine Menschwerdung das Göttliche verlor, so wenig Johannes durch den Antritt seiner Mission das Menschliche. Die primäre Substanz, dort die himmlische, hier die irdische, weil sie beharrt, begründet die Kategorie des Mannes und seiner Zeugnisse.

In Gemäßheit seiner himmlischen Abkunft ist Jesus höher als alle übrigen Zeugen. Gilt das erste *ἐπάνω πάντων* der Superiorität des *εἶναι*, so das letzte derjenigen des *λαλεῖν*. Allerdings redet auch der Täufer *ῥήματα τοῦ Θεοῦ*; sein Wort ist also von gleicher Glaubwürdigkeit wie Jesu; aber je nachdem das Organ, durch welches Gott sich hören läßt, darnach auch der Umfang und Inhalt der göttlichen Kundgebung.

Wenn Johannes von himmlischen Objecten zeugt, so be-

faßt seine unmittelbare Wahrnehmung lediglich dasjenige, was davon in die irdische Sphäre hineinragte. Jesus dagegen, weil im Himmel daheim, hat eine absolute Wissenschaft um das Himmlische.

Das *οὐδεὶς τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ λαμβάνει* beleuchtet, wägt und mißt den Andrang und Anhang des Volkes. Nicht das ganze Volk, sondern nur die zur Taufe in Aenon Erschienenen sind gemeint, wie zuvor das *πάντες* der Jünger ebenfalls in dieser Relativität verlautete. Wir werden an Kap. 2, 23 ff. erinnert, wo Jesus Gläubige fand, deren Glaube nicht genügte. — Es freut den Täufer, daß man die Taufe Christi für die größere gelten läßt, aber es grämt ihn, daß die *μαρτυρία* desselben so vergebens bleibt. In seiner Klage jenen Pessimismus zu hören, in welchen die Liebe so leicht verfällt, haben wir kein Recht; sind doch alle diejenigen außerhalb des Bereiches dieser Klage, welche als wirkliche *λαβόντες τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ* aufgeführt werden könnten.

Schließen wir von den Referaten der Synoptiker über das Zeugniß, das der Herr gepredigt hat, als er nach der Gefangennahme des Johannes taufte, auf das Wort in Aenon, so wird er ein *μετανοεῖτε* mit einem *ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* zusammengethan haben. Aber das *μετανοεῖτε* ist am Trotze, die Botschaft von der Nähe des Himmelreiches an der Verzagtheit der Herzen gescheitert. *Μετανοεῖτε* und *ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* nennt nur die Brennpunkte der Taufpredigt, und diese sind identisch mit jenen des Johannes. Was also differirt, werden die Ausführungen sein, welche das Oval zu diesen Brennpunkten bilden.

In V. 33 ist *ὅτι ὁ Θεὸς ἀληθής* nicht Motiv, sondern Object. Der Accept von Jesu *μαρτυρία* versiegelte die Wahrhaftigkeit Gottes. Der Singular *ὁ λαβὼν* ist derjenige der Totalität, wie bei *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται*. Daß die Aussage wirkliche Fälle von Annahmen wisse, bekundet der Aorist, aber zugleich auch, daß dieselben ein älteres Datum

haben wollen. Nur die Zeit in Aenon beklagt der Täufer als eine solche, worin kein Accept geschehen sei. Dem früheren Zeitraume ein derartiges Urtheil zu sprechen, wäre ja ungerecht gewesen. Die *μαρτυρία* des Herrn beginnt nicht erst in Aenon, noch wechselt sie ihre Substanz; das Taufen ändert nichts daran.

Siegel dienen zur Bekräftigung und Beglaubigung. Also mit jedem Accepte von Jesu Zeugniß wird die Wahrheit der göttlichen Rede beglaubigt und bekräftigt. Allerdings ist Gott nicht ein Mensch, daß er lüge, noch ein Menschenkind, daß ihn etwas gereue; wer ein Wort für göttlich anerkennt, der thäte das Absurdeste des Absurden, wenn er noch zweifelte, ob dasselbe auch Wahrheit. Aber für denjenigen, dem die Göttlichkeit eines göttlichen Wortes erst glaublich werden soll, ist ein Siegel von Nöthen.

Das Wort Gottes nun, um das es sich dem Täufer handelt, ist das Wort seiner eigenen *μαρτυρία*. Er weiß sich inspirirt, seine Predigt erhebt den Anspruch der Göttlichkeit als der nothwendigen Prämisse für die Wahrheit ihres Inhaltes. *ὅτι ὁ Θεὸς ἀληθής ἐστιν* redet vom subjectiven Standpunkte des Täufers aus, oder sollen wir sagen, es rede objectiv? Diesem Standpunkte steht nun die Subjectivität derer, von welchen die Predigt des Johannes Glauben fordert, gegenüber, zum Theil contradictorisch, zum Theil unentschieden und abwartend, das heißt, der eine Theil hält es für ausgemacht, daß der Täufer ein Betrüger oder Betrogener sei, der andere oscillirt zwischen Ja und Nein. Nur wenn ein Mensch die *μαρτυρία* Jesu aufnimmt, hat er die *μαρτυρία* des Johannes zu ihrem vollen Rechte kommen lassen; alsdann aber derselben nicht bloß geglaubt, sondern auch ein Realattest ihrer Glaubwürdigkeit gegeben, ein Siegel beigedruckt, welches wirbt.

Mit dem *ὅτι ὁ Θεὸς ἀληθής ἐστιν* bringt der Täufer die nothwendige Limitation seines vorigen *ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ*. Jenes, das *λαλεῖν ἐκ τῆς γῆς*, war also relativer Natur, und

was es behauptete, ist lediglich die durch die irdische Substanz des Boten gesetzte Modalität seines göttlichen Wortes gewesen. Je nachdem die Offenbarungsvehikel, darnach auch die Offenbarung selbst.

V. 34. bekundet durch sein *γὰρ*, daß es einen Beweis führen wolle. Er will beweisen, die Predigt des Täufers sei nicht sein eigenes, sondern Gottes Wort. Es geht nicht an, in *ὃν ἀπέστειλεν ὁ Θεός* den Ausdruck für etwas Jesum vom Johannes Unterscheidendes zu finden. Auch der Letztere ist göttlicher Sendung; wie seltsam, wenn er sich selber als nicht gesendet gefaßt hätte, um die Differenz der seinigen von jener Jesu energisch hervorzuheben! *Ὃν ἀπέστειλεν ὁ Θεός* wird den Täufer meinen. So gewiß ihm göttliche Sendung zu Theil ward, so gewiß auch Inspiration. Das *οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν τὸ πνεῦμα* begründet den Satz, daß göttliche Sendung mit Inspiration Hand in Hand gehe. *Τὸ πνεῦμα* ist Subject; als Object haben wir *ῥήματα τοῦ Θεοῦ* zu denken. *Οὐκ ἐκ μέτρου* vindicirt allem Amtsworte des Täufers die Eigenschaft göttlicher Eingebung. Der Geist habe ihm nicht ein bestimmtes Maaß von göttlichen Worten verliehen, nach dessen Verbrauch er sich mit menschlichen behelfen müsse, sondern wo er seines Amtes walte, da biete und gebiete ihm der Geist die *ῥήματα*. Zwischen *ἐκ μέτρου* und *ἐκ μέρους* möchte denn doch ein wenigstens formaler Unterschied sein, jenes würde die Zulänglichkeit des Maaßes leugnen, dieses aber vermeint jedwede Bemessenheit und lautet also stärker.

Auch das *δίδωσι τὸ πνεῦμα* steht dem Verständniß des *ὃν ἀπέστειλεν* auf Christum entgegen. Christus redet *ῥήματα τοῦ Θεοῦ* in Folge dessen, daß er *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* ist und nicht erst kraft einer Wirkung des *πνεῦμα*.

Die Schlußverse wollen mehr als Recapitulation der in Bethanien geschehenen *μαρτυρίαι* sein, sie führen dieselben weiter, beim End- und Gipfelworte jener Aussagen einsetzend, dem *ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ*. Hatte der Täufer V. 33

den Accept von Jesu Zeugnisse eine Besiegelung seines eigenen genannt, so heißt er ihn jetzt einen Antritt des ewigen Lebens. Was sich den Menschen durch die Predigt des Herrn als Alternative stellt, ist eine Wahl zwischen ewigem Leben und ewigem Zorn.

In der Liebe des Vaters zum Sohne und in der Dahingabe aller Dinge an denselben liegt die Nothwendigkeit des bleibenden Zornes über die Widerwärtigen. Das Neutrum πάντα redet nachdrücklicher als das Masculinum πάντας gethan haben würde. Δέδωκεν datirt von Ewigkeit.

Ἐν τῇ χειρὶ für εἰς τὴν χεῖρα ist brachylogisch, nicht aber ungrammatisch. Was der Vater dem Sohne gab, das gab er ihm zur stetigen Herrschaft.

Ἀπειθεῖν faßt den Unglauben als Ungehorsam. Weiter beansprucht der Sohn ja nichts, als daß der Mensch an ihn glaube. Demjenigen aber, der diesen Gehorsam verweigert, beweist der fort und fort ergossene Zorn Gottes wie groß die Liebe des Vaters zum Sohne. Auch μένει ἐπ' αὐτόν wird brachylogisch sein: der Accusativ deutet, so zu sagen die Productivität des Zornes an.

Wir überschrieben diesen Abschnitt „eine Transsubstantiation der Taufe". Solche Charakteristik bedünkt uns durch V. 31 hinreichend gerechtfertigt. Aber wir sagten auch bereits in der Einleitung, daß die gegenwärtige Transsubstantiation noch nicht erfülle, was Johannes verkündigt hatte. Denn nur erst der Zeuge und das Zeugniß sind von anderer Substanz.

Wenn man hier den Schwanengesang des Johannes verlauten fand, so ist zu erwidern, daß uns die Synoptiker ja noch ein späteres Wort des Täufers bringen, welches wenigstens genau darauf angesehen werden will, ob es nicht für den Schwanengesang desselben gelten könne. Oder wäre die Frage

aus dem Gefängniß nur die Kundgebung eines Emeritirten? Der Täufer hat sein Zeugenamt mit in den Kerker hineingenommen, und so lange seine Mission dauert, so lange dauert auch seine Inspiration für dieselbe. Was mit seiner Freiheit endigt ist nur sein Beruf zum Taufen, nicht aber sein Heroldsberuf. Freilich einer großen Zahl von Exegeten ist die Frage aus dem Gefängnisse Alles eher denn eine den vorigen *μαρτυρίαις* homogene Rede. Man faßt sie als Worte eines Irregewordenen und entschuldigt sie bestens mit den Einwirkungen der Haft; anstatt eines Schwanengesanges hört man eine Palinodie heraus, einen Abfall des Täufers von sich selber.

Auskünfte wie jene, daß Johannes nur um seiner Jünger willen also gefragt habe, sind Nothbehelfe, welche wenig helfen. Aber daß der Täufer wirklich sollte irre geworden sein bedünkt uns ein Befund, wogegen Protest zu erheben ist.

Verlautet nicht in den Psalmen der höchste Glaube in der Form des Zweifels? Gott wird gefragt ob er etwa schlafe, ob er seines Heiligen so ganz und gar vergessen habe. In diese Kategorie scheint uns die Frage des Täufers zu gehören. Sie bestürmt den Herrn um das eigentliche Messiaswerk, um die Erfüllung des Zeugnisses, welches der Täufer gepredigt hatte. So sagt sie denn, es sei noch nicht erschienen, was da kommen solle, und charakterisirt jene *ἔργα*, an welchen das Volk sich sättigte, als ein quid pro quo, das der Weissagung noch lange nicht ädaquat sei. Schier ein Aergerniß nimmt der Täufer an der Gegenwart Jesu, aber sein Aergerniß ist ein Zeugniß für die Nothwendigkeit höherer Werke. Und wenn das, so ist erst diese Frage der Schwanengesang.

Pastor **Steinfaß.**

II.

Zeitgeschichtliches.

Die evangelisch-lutherische Kirche Ungarns.

Mit Beziehung auf die Schrift: die evangelisch-lutherische Kirche Ungarns in ihrer geschichtlichen Entwickelung, nebst einem Anhang über die Geschichte der protestantischen Kirchen in den deutsch-slavischen Ländern und in Siebenbürgen. Von Johannes Borbis, Cand. theol. Mit einer Vorrede von Dr. Ch. E. Luthardt, Prof. Nördlingen bei Beck 1861. 8. S. 520. 2 Thlr. 16 Sgr.

Der Kern des bezeichneten Werkes sind die ungarischen Verfassungskämpfe seit dem Jahre 1790. Was auf 116 Seiten vorangeht, ist zwar ein dankenswerther Beitrag zu der noch immer sehr lückenhaften Geschichte der lutherischen Kirche in Ungarn, ist aber doch nur wie der Prolog zu der erschütternden Tragödie anzusehen, welche der Verfasser mit allen ihren Nachtgestalten, Scene für Scene, vollständig vor unsern Augen vorüber gehen läßt. Die Kirchenhistoriker werden ihm für seine sorgsame und fleißige Vorarbeit um so mehr verpflichtet sein, da er als Slovake von Geburt aus eigener Anschauung berichtet, und als guter Lutheraner Herz und Auge für den Gegenstand seiner Darstellung hat. Indem ich nun die Haupt-

partie des Werkes zu beleuchten versuche, bemerke ich im Voraus, daß mir die Verfassung als solche nicht die Hauptsache ist. Es würde auch wenig erquicklich für den Leser sein, sich durch die Verfassungs-Projecte und -Paragraphen durchzuarbeiten, die auf den ersten Blick den Eindruck machen, daß sie nicht aus dem innern Leben der Kirche hervorgewachsen sind. Die Verfassung ist den ungarischen Bauherrn nur Mittel zum Zwecke, wir können sie daher auch nur in zweiter Linie betrachten, und sind genöthigt tiefer zu greifen, um aus dem geschichtlichen Zusammenhange der Dinge ihre wahre Natur zu erkennen.

Die Verfassungskämpfe sind der letzte schreckliche Ausbruch des Feuerspeiers, unter dessen Erderschütterungen und siedenden Lavaströmen die lutherische Kirche von jeher hat leiden müssen. Sie gewinnt unsre volle Theilnahme, und erweckt unser tiefstes Bedauern, wenn wir sie in diesen Kämpfen begleiten. Verhältnißmäßig die glücklichste Zeit ist für sie das 16. Jahrhundert. Schon sehr früh drang die lutherische Reformation in Ungarn ein, denn bereits 1522 lehrten die Professoren Simon Grynäus und Vitus Winsheim in Luthers Sinne. Den Widerstand des Königs aber machte seine furchtbare Niederlage auf den Feldern von Mohacs 1526 zu nichte. Die Lebenswasser rieselten nun unaufgehalten durch das ganze Land, so daß schon um 1557 zwei Drittel der Bevölkerung lutherisch waren, und nur noch drei Magnaten der römischen Kirche angehörten. Da die Reformation aus Sachsen hierher verpflanzt war, so richtete man auch die Kirche nach sächsischem Muster ein. Es waren aber nur die nothdürftigsten Einrichtungen, wie sie durch die Umstände an die Hand gegeben wurden, denn auf die Verfassung verlegte man sich viel weniger als auf die Lehre. Man stellte Superintendenten zur Aufsicht und Leitung der Kirche an die Spitze, und diese traten nach Bedürfniß mit ihren Pastoren zu Synoden zusammen, ohne daß der Theilnahme weltlicher Mitglieder gedacht wird. Es mußte schon Vieles gehen, wie es eben ging, weil sich in Ungarn kein innigeres Verhältniß zu der

fürstlichen Obrigkeit wie in Deutschland bilden konnte. Schutz und Schirm der einzelnen Kirchen übernahmen die Magnaten und Grundherren, deren Einfluß von Anfang an sehr groß gewesen sein muß, wenn gleich die geistlichen Angelegenheiten ganz dem Regimente der Geistlichen untergeben waren. Das Mangelhafte hatte aber diese naturwüchsige Verfassung, daß sie die Kirchen nicht in Einem Körper vereinigte. Daß das ein Fehler war, haben die spätern Kämpfe gezeigt, wo dem geschlossenen und wohldisciplinirten Feinde die Kirche in der Zertheilung gegenüberstand. Es scheint nun, als wenn dieser Fehler in der Volksthümlichkeit begründet lag. Den ungarischen Völkern klebt stark der Subjectivismus an, wenigstens haben sie nie ein organisatorisches Talent entwickelt, und daher auch meist ihre Kräfte zersplittert. Außerdem aber mochte es sehr schwer sein, diese durch Sprache, Sitte und Eigenthümlichkeiten getrennten Völkerschaften, die Slovaken, die Magyaren und die Deutschen, zu einem Kirchenkörper zu vereinigen, ehe die natürlichen Scheidewände gefallen waren. Sehen wir doch noch heutiges Tages, daß der kaiserlichen Regierung von daher ihre schwersten Aufgaben erwachsen.

Wäre indeß der Einfluß der volksthümlichen Gegensätze nur auf den äußern Kirchenbau beschränkt geblieben, so wäre er weniger verhängnißvoll geworden. Er machte sich aber in der Kirche selbst geltend, und verschärfte sich dadurch nur um so mehr, daß er sich zu einem religiösen machte. Schon 1545 wird von geheimen Umtrieben der Zwinglo-Calvinisten berichtet, und 9 Jahre später war es dahin gediehen, daß man sich auf der Synode zu Ovar heftig wegen der Abendmahlslehre entzweite. Von da an griff die schweizerische Lehre mit einer Schnelligkeit um sich, als hätte der Zündstoff schon länger im Lande aufgehäuft gelegen, und nur auf den zündenden Funken gewartet. Auf der Synode zu Tartzal 1563 schlug die Lohe hell in die Höhe, und war seitdem nicht wieder zu dämpfen. Man wird freilich fragen: Was hat die Volksthümlichkeit da-

mit zu thun? Jedoch abgesehen davon, daß dieselbe bei den Wanderzügen der Kirche über die Erde eine viel größere Rolle spielt, als man zugeben will, so war doch hier ihr Einfluß auch dem blöden Auge sichtbar. Das protestantische Ungarn schied sich in zwei Theile, und zwar nach den Völkerschaften. Während die Slaven und Deutschen treu zur lutherischen Kirche hielten, und die Neuerungen entschieden zurückwiesen, trugen die Magyaren mit eben so großem Eifer das Banner vor sich her, das von den Genfer und Züricher Zinnen wehte. Der Verfasser bemerkt zur Erklärung dieser Erscheinung, „daß unter den Slaven in Ungarn schon vor der Reformation Hussens Lehre einen bedeutenden Eingang gefunden hatte, während unter den Magyaren der Albigensismus, mit Manichäismus vereinigt, weit verbreitet war.“ Wohl! Dadurch können die beiden protestantischen Kirchengestalten vorbereitet sein, aber auch diese Thatsache weist auf den Gegensatz der Volksthümlichkeiten zurück. Wenn beiden Völkern, den Slovaken und den Magyaren, bei unverkennbar schönen Naturgaben und Eigenschaften, der schöpferische Geist und die tiefere Ursprünglichkeit abgeht, so sind sie doch darin verschieden, daß der Slovake sinnig, hingebend, und daneben duldsam ist, und erst hart angegriffen werden muß, ehe er herausfährt; wogegen der Magyar es liebt, in flacher Aeußerlichkeit und Verständigkeit zu prunken, und mit der Hand sogleich zum Schwerte fährt, wenn sein unbändiger Eigenwille gezügelt werden soll. Ich will damit keinesweges sagen, daß die reformirte Kirche dem Magyaren aus dem Gesichte geschnitten ist. Im Gegentheil, sie war für ihn noch zu straff, allein er wählte sie, weil er selber nichts schaffen konnte und doch keine andre Wahl hatte. Er wählte sie, weil sie ihm noch immer Aussicht ließ, von Freiheit zu mehr Freiheit zu kommen. Unter den Magyaren keimte und sproßte sehr bald das Gelüste, das reformirte Bekenntniß noch mehr zu vernüchtern und zu planiren, als das schon durch die Lehre von den Sacramenten geschehen war. Die heftigsten Streitigkeiten wurden mit magya-

rischer Heißblütigkeit seit 1566 darüber geführt, ob die Dreieinigkeit eine innergöttliche und ewige oder nur eine ökonomische zum Behuf der Offenbarung sei; und wenn der Streit nicht schon jetzt einen Riß in die reformirte Kirche brachte, so verdankte sie das allein dem militärischen Einschreiten eines Lutheraners, des kaiserlichen Feldherrn Lazarus Schwendy.

Die lutherische Kirche war also um große Gebietstheile ärmer geworden, und zugleich auf einen Volksstamm beschränkt der zu wenig Rührigkeit und kräftige Selbständigkeit besaß, um aus seiner untergeordneten Stellung herauszutreten und geschichtlichen Einfluß zu üben. Denn wiewohl noch außerdem eine ansehnliche Zahl Deutscher der Kirche anhingen, so weiß man doch, daß die Deutschen unter fremde Völker versprengt wie das Wachs sind, das sich nach fremden Modellen bossiren läßt. Da man nun aber Ambos oder Hammer sein muß, und die lutherische Kirche nicht Hammer sein konnte, so war vorauszusehen, daß sie um so mehr unter den Hammerschlägen leiden würde. Noch zwar hatte sie ein ansehnliches Gebiet. Denn wenn auch gegen das Jahr 1600 nur 900 Gemeinden ihr zugehörten, so zählten doch daneben diese Gemeinden so viel Tochtergemeinden, daß der Umfang der Kirche aus jener Zahl allein nicht erschlossen werden kann. Die Ausscheidung der Magyaren war insofern von gesegneten Folgen, als die Gemeinden mit ihren Hirten um so fester an der gesunden Lehre hielten, und in Einigkeit dafür zusammen standen. Auch benutzten sie die Erfahrungen der abgelaufenen Jahre, um die Kirche immer mehr auszubauen. Es bestanden 7 Superintendenzen, welche unter sich Dekane (Senioren) hatten, mit deren Hülfe sie das Kirchenregiment versahen. Mehr Sorgfalt auf die Verfassung wurde aber erst dann verwandt, als sich die Nothwendigkeit in den anhebenden Angriffen und Verfolgungen der römischen Kirche und des Kaisers fühlbar machte. Die Jesuiten wurden ins Land gerufen, und wo diese Todfeinde des Protestantismus mit ihren Ränken und Gewaltthätigkeiten einzogen,

da war es mit dem Frieden aus. Zwar wurde ihnen das Angeln in fremden Teichen bald verleidet. Die Ungarn, welche auch ihre politischen Rechte bedroht sahen, empörten sich, und riefen den Siebenbürger Fürsten Stephan Bocskay zu Hülfe. Der bedrängte Kaiser mußte 1606 den Wiener Friedensvertrag unterzeichnen, wodurch den Protestanten nicht nur Religionsfreiheit, sondern auch politische Gleichberechtigung zugesagt wurde. Die kaiserliche Regierung versuchte freilich nachher diesen abgtrotzten Vertrag zu durchlöchern, wurde jedoch abermals durch das Einschreiten des Siebenbürger Fürsten, Georg Rakoczy, gezwungen, 1645 den Vertrag in dem Linzer Frieden zu bestätigen.

Die Evangelischen hatten also errungen, was ihnen zu ihrer politischen Festigkeit und Sicherheit noth that. Sie legten daher ungesäumt Hand an das unfertige Werk. Es war ein Zeichen der veränderten politischen Stellung, daß ein Reichspalatin, und zwar ein Lutheraner, Georg Thurzo, eine Synode zu Silein 1610 zusammenrief; und es war ein Beweis der erhöheten Theilnahme an den Kirchenangelegenheiten, daß außer der zahlreich anwesenden Geistlichkeit sehr viel Magnaten, Adelige und Deputirte der Städte erschienen, um das noch vorhandene Waldesdickicht zu lichten. Doch blieb man noch ganz in den alten herkömmlichen Gleisen. An eine Gemeindevertretung dachte man hier so wenig als im lutherischen Deutschland. Man wählte Superintendenten, aber überließ es ihnen, für die Zukunft ihre Nachfolger vorzuschlagen. Man dachte nicht daran, ihr Regiment zu beschränken, nur daß man sie eidlich auf die Augsb. Confession und die Concordienformel verpflichtete. Zu einer Einheit des Regimentes kam man auch jetzt und auf den nachfolgenden Synoden nicht. Dieselbe wäre nur möglich gewesen entweder durch die Uebergabe der Kirchenleitung in die Hände der weltlichen Obrigkeit, und das mochte eben so unthunlich als bedenklich sein. Oder man hätte regelmäßige Generalsynoden einrichten müssen, aber die ließen sich nicht aus

den Aermeln schütteln, da noch wenig geschehen war, um den Bau einer solcher Synode durch eine feste Gliederung der Gemeinden und Superintendenzen heilsam vorzubereiten. Man hatte nicht viel mehr Bausteine, als die gelegentlich nach den Umständen zugehauen waren, und behalf sich übrigens mit Nothbauten, welche auf die Länge Niemanden genirten. Es ist nicht ersichtlich, wie weit man mit dieser Verfassung kam, wenn jedoch nicht alle Schlüsse aus der spätern Geschichte trügen, so mag es trotz der Frömmigkeit und Opferwilligkeit mancher Großen und trotz der Tüchtigkeit mancher Superintendenten oft etwas willkürlich und gewaltthätig dabei hergegangen sein.

Dem römischen Klerus war es sehr bequem, daß seinem Schlachtkeile solche getheilte Fähnlein gegenüberstanden, die an kein strenges Commando gewöhnt waren. Konnte man die Protestanten auch nicht mit Gewalt aus ihren Kirchen drängen, so trug man den Abfall in ihre Reihen, und suchte sich dazu die einflußreichsten Personen aus. Man rechnete so, daß sich die politischen Rechte am ersten würden vernichten lassen, wenn es gelänge, die Mächtigen und Großen von ihnen abzuziehen. Das gelang auch den Jesuiten insoweit, als nicht wenige Magnaten und Adlige in den Schooß der römischen Kirche zurückkehrten, und zunächst ihre Macht dazu benutzten, um in ihren Herrschaften den Protestantismus auszurotten. Unter Kaiser Leopold (1657—1705) hatte sich das Zahlen- und Machtverhältniß schon so sehr zu Ungunsten der Protestanten geändert, daß es nicht mehr als gewagt erschien, einen entscheidenden Stoß auf die Evangelischen zu versuchen und wo möglich ihre Kirche in einen Schutthaufen zu verwandeln. Als Anlaß benutzte man eine Verschwörung der Magnaten, obgleich sich nur einige wenige Protestanten an derselben betheiligt hatten. Denn weil es einmal zu den römischen Glaubensartikeln gehörte, daß die Reformation die fruchtbare Mutter der Revolution sei, so wurden unbesehen auch die Empörungen der Katholischen den Protestanten in die Schuhe geschüttet.

Es beginnt die versuchungsvollste und schmerzensreichste Zeit der lutherischen Kirche. Mit dem Jahre 1670 brach eine zehnjährige schreckliche Verfolgung herein, der blutige Widerschein der spanischen Inquisition. Man ließ es nicht bei Auspfändung, Verbannung, Ruthenstreichen, Gefängniß und Galeerenstrafe; man griff zu ausgesuchten Martern, und röthete den Himmel mit Scheiterhaufen. Die sittliche Rohheit dieser jesuitischen Gegenreformation war nicht daran ersättigt, daß sie ganze Gemeinden ins äußerste Elend stürzte, sie schleppte diejenigen, welche nicht freiwillig ihren Glauben verleugnen wollten, in Ketten zu dem katholischen Gottesdienste, und steckte ihnen die geweihte Hostie gewaltsam in den Mund. 800 Kirchen wurden den Lutherischen weggenommen, so daß sie nur den zwanzigsten Theil ihrer Kirchen behielten, aber auch in diesen nur mit großer Gefahr und mit häufigen Unterbrechungen des Gottesdienstes warten konnten. Es war eine höchst traurige und verderbliche Zeit. Es ist unter uns eine stehende Rede geworden, daß die reformirte Kirche vor der lutherischen den Schmuck der Märtyrerkronen voraus habe, da die lutherische sich seit der Reformation überall habe in Frieden bauen können. Um diese Behauptung durchzuführen, muß man freilich zuerst vergessen, wie viele von denen, die in den ersten Jahren der Reformation in allen Ländern ihren Glauben mit ihrem Blute bezeugt haben, wirklich lutherisch gewesen sind. Aber auch abgesehen davon, so beweist die Geschichte Ungarns von Leopold I. bis auf Joseph II., daß die Behauptung falsch ist. Hier waren es hauptsächlich die Lutheraner, welche im Elendsofen auserwählt gemacht wurden, und mit großer Standhaftigkeit, ihnen selbst zum ewigen Ruhme, ihren Glauben bekannten und vertheidigten. Denn die 19 Comitate, in welchen die reformirte Kirche hauptsächlich verbreitet war, standen damals noch unter türkischer Herrschaft, welche ihren Glauben unangefochten ließ. Nur etwa 80 Kirchen scheinen den Reformirten unter österreichischer Herrschaft verloren gegangen zu sein, falls diese Zahl nicht

auch zu hoch gegriffen ist. Dazu aber muß man den lutherischen Slovaken Zeugniß geben, daß sie sich nicht, wie die Hugenotten in Frankreich, an politischen Umtrieben betheiligt, und dadurch die Verfolgung herausgefordert haben. Soweit das Märtyrerthum in einer Volkskirche rein sein kann, ist es bei den Slovaken rein gewesen, und sind sie dadurch in ihrem äußern Bestande auch gegen die reformirten Magyaren bis auf diesen Tag in Nachtheil gekommen, so wird ihre Treue vor Gott unvergessen sein. Je weniger wir den Slovaken eine hervorragende Volksthümlichkeit zusprechen können, desto mehr bewundern wir ihre geistlichen Gaben, und freuen uns dieser Passionsblume, die unter Dornen verdeckt Gott zum Preise geblühet hat.

Wir haben von einer zehnjährigen Verfolgungszeit geredet, das soll heißen, daß 1681 die eigentliche Wuth der Verfolgung etwas abgekühlt war. Das soll aber nicht heißen, daß nun die freundliche Sonne vom Himmel schien und alle Wetterwolken zertheilte. Es giebt planmäßig fortgesetzte und klug berechnete Plackereien und Vergewaltigungen, die oft sicherer zum Ziele führen als die offnen Verfolgungen, welche den Verfolgten die Palme des Märtyrerthums zuwerfen. Bis auf Joseph II. (1780) dauert diese schlangenkluge Bedrückung fort, unter der die Lutherischen nicht wenig gelitten haben. Nur mühsam und unter großen Beschränkungen bauten sie ihre Kirche wieder auf, und wenn sie um 1734 wieder 205 Kirchengemeinden in 4 Superintendenzen zählten, so konnten sie nur mit Thränen der vorigen Zeiten gedenken, wo sie viermal so viel Gemeinden besessen hatten, ungerechnet die großen politischen Verluste, die sie zu einem kaum geduldeten, gern mit Füßen getretenen Haufen machten.

Diese Zeit des 18. Jahrhunderts hatte aber noch andere eigenthümliche Gefahren, es war die Zeit der kirchlichen Erschlaffung in allen Ländern, welche auch Ungarn nicht unberührt ließ. Und wenn auch der eigentliche Aufklärungsschwindel

zunächst nur die Köpfe in den höhern Regionen verdrehte, so war das bei dem großen Einflusse der Magnaten und Adeligen in Ungarn nicht gering anzuschlagen. Indeß auch sonst machte sich die neue Zeit unter den Geistlichen spürbar, was wir schon aus dem einen Umstand sehen, daß die pietistischen Streitigkeiten nach Ungarn verpflanzt wurden. Es konnte ja kaum anders sein, da die theologische Bildung von den deutschen Universitäten geholt, und selbst Bahrdt'sche Schriften nach Ungarn geschleppt wurden. Zwar ging es mit dem kirchlichen Vandalismus hier nicht so rasch als anderswo, theils weil der Slovake sich nicht so leicht fortschieben läßt, theils weil derselbe eine Zeit hinter sich hatte oder noch in einer Zeit stand, welche ihn daran mahnte, die blutsauer erworbenen Heilsgüter nicht um einen Spottpreis wegzugeben. Und wären die Slovaken nicht mit den unruhigen und oberflächlichen Magyaren so vielfach verschlungen gewesen, so würde der neue Zeitgeist wohl noch viel mehr Thore versperrt gefunden haben.

Daß nun aber die Dinge einer Veränderung entgegengingen, machte sich in der Verfassung fühlbar. Hier waren allerdings Aenderungen nöthig, denn mit der bisherigen patriarchalischen Kirchenleitung der Geistlichkeit und der Superintendenten ließ sich nicht mehr durchkommen. Sie war nie Gesetz gewesen, denn nie hatte man daran gedacht, die Weltlichen auszuschließen, die ja selbst auf den Synoden mittagten. Um so ungehinderter konnten sie Hand an das Ruder der Kirche legen, als das schwankende Schifflein jetzt nerviger Hände bedurfte. Die römische Kirche und die kaiserliche Regierung versuchten die stärksten Eingriffe, welche der lutherischen Kirche sowohl zur schmachvollsten Erniedrigung gereichten, als auch darnach angethan waren, das Schifflein zu gelegener Zeit auf den Sand zu fahren. Wenn der Kaiser sich die Bestätigung der erwählten Superintendenten vorbehielt, so beschränkte er ihr Regiment ganz auf die sittliche Ueberwachung der Prediger, unterwarf sie aber in kirchlichen Angelegenheiten den katholischen Archidia-

konen, die darauf z. B. zu sehen hatten, daß die akatholischen Prediger gehörig tauften, und ob sie selbst zur gültigen Taufe gehörig unterrichtet wären. Nicht minder wurden die akatholischen Ehesachen von den katholischen Bischöfen, wie es hieß nach protestantischen Grundsätzen, abgeurtheilt. Es war also ein Verfahren eingeleitet, welches das Kirchenregiment nicht in die Hand der weltlichen Obrigkeit, sondern geradezu in die Hand des Erzfeindes der Evangelischen, in die Hand des Papstes hinüberspielte. Da nun zugleich die katholischen Prälaten die höchsten politischen Aemter bekleideten, so existirte die lutherische Kirche in Ungarn gewissermaßen nur noch wie Jonas im Bauche des Haifisches. Hier galt es, sich der wurmförmigen Bewegung dieses Alles, auch Holz und Steine zerreibenden Magens zu erwehren. Den 4 Superintendenten wurden 1736 ebensoviel Districts-Inspectoren beigegeben, welche aus dem hohen Adel gewählt vermöge ihrer politischen Stellung eine Art Schirmherrlichkeit zu üben hatten, und also dasselbe bedeuteten wie die Schirmvögte im Mittelalter, und namentlich auf Landtagen und bei Hofe die Rechte der Kirche vertraten. Wo es anging, bestellte man solche Inspectoren auch für die Seniorate und Kirchengemeinden. Aus diesem Inspectorate ging unter der langen und drückenden Regierung der Maria Theresia 1774 das Amt eines Generalinspectors hervor, welches freilich Anfangs diesen Namen nicht führte, aber als die einheitliche Agentur der Lutherischen zu Wien am Hofe in der That nichts Andres war als eine Schirmvoigtei in oberster Instanz.

So hatte denn die Noth den naturgemäßen Ansatz zu einer einheitlichen Kirchenverfassung gebildet, der nur noch bedurfte weiter in das Ganze verarbeitet zu werden, sobald günstigere Zeiten das Unternehmen förderten. Anderthalbhundert Jahre früher wäre daraus eine Kirchenverfassung erwachsen ähnlich der, wie sie sich unter gleichem Drang der Umstände in Deutschland aus dem Inspectorat der Fürsten herausarbeitete; und man

darf wohl auf solche Vorgänge hinweisen, um zu zeigen, daß die lutherische Kirche damit keinen Fehlgriff gethan hat, sondern der Leitung Gottes und der Macht der Umstände gefolgt ist, die hier mehr darein zu reden hat als abstracte Doctrinen über die beste Kirchenverfassung. Daß das Inspectorat wirklich eine Neigung entwickelte in die Bahnen der deutschen Kirchenverfassung einzutreten, wird sich später auf's Deutlichste zeigen. Unglücklicher Weise fielen aber diese Keime in den Boden eines Jahrhunderts, dessen gesunde Triebkraft sich immer mehr zum Winterschlaf anschickte. Für wahrhaft kirchliche Schößlinge wehten die Winde zu rauh, es konnten nur Krüppel herauskommen. Der hohe Adel, der jetzt die Hände nach dem Hirtenstabe ausstreckte, beugte sich nicht mehr genug vor dem Erzhirten und sah zu hoch über die Erde weg; und die Geistlichkeit fühlte nach so langen schweren Heimsuchungen, daß ihre frühere hervorragende Stellung sich überlebt habe. Schon auf der Synode zu Rosenberg 1707 trat das ziemlich nackt hervor. Der Adel führte das große Wort, und erinnerte die Geistlichkeit unsanft daran, daß sie sich von ihm den Krückstock leihen müsse, um sich auf den Füßen zu halten. Die Geistlichkeit war auch ihrerseits bescheiden und ergeben genug, um es mit den Gewaltigen nicht zu verderben. Bisher hatten die Superintendenten auf der Synode den Vorsitz allein geführt. Jetzt aber trat der übrigens sehr ehrenwerthe Superintendent Krmann auf, und nachdem er einen geistlichen Präsidenten ernannt hatte, fügte er hinzu, nach der alten guten Synodalordnung hätten die Kaiser mit den Bischöfen auf den ökumenischen Concilen präsidirt, was man jetzt auch berücksichtigen möge. In Folge dessen wurde der General Freiherr v. Petroczy zum weltlichen Präsidenten gewählt. Daß nun die Adligen dadurch thatsächlich die Leitung der Synoden in die Hände bekamen, und sich ohne Mühe zur Stellung der „vornehmsten Glieder der Kirche" aufschwangen, konnte trotz des Mitpräsidiums der Geistlichen nicht ausbleiben, und wäre auch weniger bedenklich gewesen, wenn nur der Adel

den rechten Adel von Gottes Gnaden durch das königliche Priesterthum besessen hätte. Leider werden wir ihn in der Folgezeit ganz anders kennen lernen.

Mit dem Tode der Maria Theresia erlosch das Haus Habsburg, und damit zugleich das griechische Feuer, welches so manches Schiff der lutherischen Kirche in Brand gesetzt und in die Wellen versenkt hatte. Eine harte Zeit war abgelaufen, die nicht wiederkehrte. Aber wenn die Lutherischen dafür Gott danken konnten, so hätten sie noch mehr zu bitten gehabt, daß er sie nach der Errettung aus dem Strudel vor den gefährlichen Klippen bewahren wolle, auf welche sie ein ungünstiger Wind geradesweges zutrieb. Wir haben unsre Umschau in die kirchliche Vergangenheit vollendet. Sie war nöthig, wenn wir den folgenden Hauptabschnitt verstehen wollten.

Wir beginnen unsern zweiten Abschnitt mit der Regierung Joseph II. (1780—1790). Man glaubt in eine neue Welt einzutreten, und für Oesterreich war sie auch ziemlich neu, wenn gleich das westliche Europa schon länger ihre Gründe sich hatte senken und ihre Berge hervorsteigen sehen. „Seitdem ich den Thron bestieg, schreibt der Kaiser ein Jahr nach seinem Regierungsantritt, und das erste Diadem der Welt trage, habe ich die Philosophie zur Gesetzgeberin meines Reiches gemacht. Zufolge ihrer Logik wird Oesterreich eine andere Gestalt bekommen. Es ist nothwendig, daß ich gewisse Dinge aus dem Gebiete der Religion entferne, die nie dahin gehört haben. Da ich den Aberglauben und die Pharisäer verachte, so will ich mein Volk davon befreien. Unächte Begriffe von der Religion verbreiteten sich bis zum gemeinen Manne; er kannte Gott nicht mehr, und hoffte Alles von seinen Heiligen." Der Kaiser kannte das Gewebe von List, Verrath und Bosheit, womit der römische Klerus die Protestanten umgarnt hatte, er war aufgebracht darüber und beschloß es mit Einem Handgriffe zu zerreißen. Schwer-

lich aber würde er so kühn darein gegriffen haben, wenn er nicht die Philosophie, das ist, die Aufklärung zu seinem hl. Geiste gemacht hätte. Denn indem er die Schling- und Schmarotzergewächse an dem Baume des Lebens wegzuhauen gedachte, verletzte er den Baum des Lebens selber mit tiefschneidenden Streichen. Seine Geschenke an die Protestanten waren daher sehr bedenklicher Natur, und wenn diese ihren tiefgefühlten Dank vor ihm ausschütteten, so hätten sie zugleich ihre Klage und ihre Fürbitte vor das Angesicht Gottes bringen sollen. 1781 erschien das Toleranzedict des Kaisers, das nur den Uebergang zu der spätern Gleichberechtigung der Protestanten bilden sollte, und daher vorläufig nicht mehr, als eine höchst liberale Duldung gewährte, aber ihnen doch ihre bürgerlichen Rechte zusicherte, und ihnen die Bildung von Gemeinden und die Freiheit von katholischen Angriffen ermöglichte. Die Lutherischen griffen eilig zu, und hatten schon nach ein paar Jahren die Zahl ihrer Kirchengemeinden von 205 auf 435 vermehrt. Hätte der Kaiser noch länger gelebt, so würde er die Protestanten mit einer sehr wichtigen Gabe bedacht haben, welche für die Folgezeit sehr eingreifend hätte werden können. Bei aller Philosophie und Duldsamkeit liebte nämlich der Kaiser wie sein Vorbild Friedrich d. G. das unumschränkte Selbstherrschen, und gleichwie er die römische Kirche unter seine philosophische Fuchtel gebeugt hatte, so wollte er, wie es scheint, dieselbe praktische Logik auch auf die Protestanten anwenden, und für ihre Kirche ein Oberconsistorium errichten. Wenn nun abgesehen von des Kaisers Philosophie dieser Schritt eben so heilsam als nothwendig gewesen wäre, so setzten sich doch die adeligen Inspectoren mit Händen und Füßen zur Wehre, und das zwar aus einem doppelten Grunde, weil dann ihr Inspectorat hinfällig geworden wäre, und weil sie nicht wissen konnten, wozu der kaiserliche Hof jetzt oder später diesen Machtzuwachs benutzen würde.

Kaiser Joseph starb darüber hin, seine getäuschten Hoff-

nungen bedeckten sein Grab mit Wermuthskränzen, und gaben seinem Nachfolger die Lehre, daß auch das erste Diadem der Welt sich vor der Logik der Thatsachen beugen müsse. Joseph's Nachfolger Leopold II. regierte freilich nur zwei Jahr, dennoch legte er den wichtigsten Grundstein zu den protestantischen Freiheiten. Seine beiden Resolutionen von 17⁹⁰/₉₁ wurden mit Einstimmung des Reichstages als 26. Artikel in das Landesgesetzbuch aufgenommen, und bildeten fortan die Magna Charta der protestantischen Kirchen Ungarns, insofern darin der Wiener und Linzer Frieden im Wesentlichen bestätigt, und die Freiheit und Gleichberechtigung der beiden Kirchen gewährleistet wurde. Besonders bemerkenswerth ist hier der §. 4., auf den wir vor andern das Auge richten müssen, weil er in den spätern Verfassungswirren viel besprochen und angezogen ist. Darnach behält sich der Kaiser ausdrücklich vor, im Einvernehmen mit den weltlichen und geistlichen Bekennern der betreffenden Confession, ihre Verfassung sammt geordneten Obrigkeiten nach den Grundsätzen ihres Glaubens herzustellen. Bis dahin stehe ihnen frei, Synoden und Consistorien auszuschreiben und Beschlüsse zu fassen; nur müsse dem Kaiser über die Versammlungen genaue Anzeige gemacht und ein Regierungscommissär zur Ueberwachung zugelassen, auch die Beschlüsse der kaiserlichen Bestätigung unterbreitet werden. Der Kaiser behielt sich also vor der Hand nichts weiter als sein Oberinspectionsrecht vor, wollte aber auch bei der Verfassung mitzusagen haben, und stellte für dieselbe geordnete Obrigkeiten in Aussicht, um dem ungarischen Willkürregimente vorzubeugen. Dies ist dann auch das Ziel, was bis auf die jüngste Zeit der kaiserlichen Regierung vorgeschwebt hat, es ist aber eben so sehr der Zankapfel, welcher Ungarn nicht hat zur Ruhe kommen lassen.

Kaum war der Inhalt des 26. Artikels der lutherischen Kirche bekannt geworden, als man auch nach eingeholter königlicher Erlaubniß am 12. September 1791 eine Generalsynode zu Pesth unter dem Vorsitze des Freiherrn Ladis. Pronay

abhielt, um der Kirche Verfassung und Regiment zu geben. Wirklich brachte es diese Synode dahin, wohin man es seit fast 300 Jahren nicht hatte bringen können. Die ganze Kirche wurde zu einem einigen Kirchenkörper zusammengeschlossen, und sogar stellte man ein Oberconsistorium für alle Superintendenzen als höchste Instanz der Verwaltung und der kirchlichen Gerichtsarbeit an die Spitze. Man hatte sich also den Gedanken Joseph's II. gemerkt, indessen war man freilich weit davon entfernt ihn in Joseph's Sinne auszuführen. Denn nicht nur sorgte man für die gehörige Flüssigkeit dieser Behörde, indem sie alle Jahre von den Vertretern der Superintendenzen neu gewählt werden mußte, damit sich so wenig Selbstständigkeit als obrigkeitlicher Corporationsgeist ausbilden könne; man machte es auch mit ihr, wie die Knaben mit den Maikäfern, welche dieselben wohl fliegen lassen, aber nicht ohne ihnen einen Faden an's Bein zu binden. Ueber diesem Consistorium stand als höchster gesetzgebender Gerichtshof die alle zehn Jahre neugewählte und neuzusammentretende Generalsynode, welche das Oberconsistorium wegen seiner Amtshandlungen zur Rechenschaft ziehen konnte. In dieser Einrichtung regiert das Mißtrauen, der böse Geist der Kirchenverfassung, der es jeder Zeit in der Macht haben will, das geistliche Schwert zu zerbrechen, wenn es gegen seine Gelüste gezückt wird. Um ja keine geistliche Zwingherrschaft, auch keine Herrschaft aufkommen zu lassen, werden die Behörden zu Schachfiguren gemacht, die man beliebig schlagen oder matt setzen kann. Es waren besonders die Adeligen und Grundherren, welche noch ferner in ihrem Kreise wie bisher freie Hand behalten wollten. Wie sie es trieben, werden wir bald sehen. Dieselben verlangten als weiteres Zugeständniß von der Synode, daß ihnen der Vorsitz in allen Conventen der Seniorate, der Superintendenzen und des Oberconsistoriums zugesprochen werden solle. Hier schienen die Geistlichen erst zu merken, worauf es abgesehen war. Nach altem Herkommen hatten sie allein den Vorsitz und das Regiment ge-

führt, und sich später entschlossen den Adel mit herzuzuziehen. Jetzt sollten sie aber ausgestoßen werden, und ihre Insignien an die Adeligen ausliefern. Das däuchte ihnen zu hart, und sie setzten sich entschieden zur Wehr. Dennoch drangen die Adeligen durch, wiewohl sie zum Scheine den Satz in die Beschlußacten aufnahmen: „die Ausübung der Kirchengewalt, die freilich ein Recht Aller ohne Unterschied ist, wird dennoch nach dem Herkommen aus Zweckmäßigkeitsgründen auch den Geistlichen zugewilligt.“ Von einer (Mit-) Berechtigung der Geistlichen als Geistlichen zum Kirchenregimente wollte man nichts hören, das hieß schon in der damaligen Sprache hierarchische Gelüste, wofür man die Geistlichen auf die Finger klopfen mußte. Nur nach dem Herkommen wollte man ihnen einstweilen noch erlauben, gewisse Rechte des Regiments zu üben, versteht sich, nachdem ihnen dieselben vom Adel, als den eigentlichen Regenten, zugeschnitten und zugewogen wären. Denn nur bei dogmatischen und liturgischen Händeln, welche immer mehr anfingen bedeutungslos zu werden, sollten die Geistlichen den Vorsitz haben. Sprach sich doch ein Patron sehr bitter gegegen diese „Knechte der Kirche“ aus, welche ihre Existenz nur den Weltlichen zu verdanken hätten, und nuu noch gar den Vorsitz begehrten. Dafür berief man sich auf das Recht aller ohne Unterschied zum Kirchenregimente, worin man den Einfluß des philosophischen Jahrhunderts und der neuen Kirchenrechtsideen spüren kann. Zwar heißt es: Hier ist weder Mann noch Weib, weder Knecht noch Freier, sondern ihr seid allzumal Einer in Christo; und vor Gott in Christo verschwinden alle Unterschiede der Stände und Aemter. Aber das ist ein höchst verwirrender Grundirrthum, daß man das, was von dem mystischen Leibe Christi innerlich und im Himmel gilt, ohne Weiteres auf die sichtbare Gemeinschaft der Kirche auf Erden in dem mannigfaltig gegliederten Volksleben überträgt Da hat unsere alte Kirche besser verstanden, in die Stände, Berufsarten und öffentlichen Verhältnisse innerhalb der Grenzen des göttlichen

Wortes einzugehen, und nicht durch eine irdische Gleichmacherei das Leben zu rasiren und die Organismen in einen Brei zu zerstampfen. Darum liegt der Grundirrthum dieser Verfassung nicht bloß in der Verkennung des geistlichen Standes, er liegt vielmehr in der Verkennung der natürlichen Ordnungen überhaupt. Hatten bisher die Vertreter der Städte, des Adels und der Geistlichkeit die Synoden ausgemacht, so öffnete man dieselben jetzt allen Laien ohne Unterschied, und sprach ihnen allen unterschiedslos dieselben Rechte zu. Der Adel mochte die Absicht haben, dadurch sein Contingent zu mehren und der Geistlichkeitskirche ein Observationscorps entgegenzustellen. Das schien er aber nicht zu sehen, daß dies Observationscorps später nach gethanen Diensten schwenken und vor den Schlössern des Adels lagern könnte. Wer fremde Rechte nicht achtet, der tritt die eigenen Rechte mit Füßen. Denn wenn ich mich hier der Rechte der Geistlichen annehme, so geschieht das keineswegs in der Absicht, die Rechte des Adels zu beseitigen. Welche berechtigte Stellung er hatte, ist bisher schon in der Geschichte gezeigt. So lange kein fürstliches Kirchenregiment bestand, war der Adel unentbehrlich; und das zeigte recht, wie ausgetrocknet der Saft dieser Verfassungskünstler war, daß sie auch nicht einmal dem Adel eine naturgemäße und richtig begrenzte Stellung zu verschaffen wußten. Ist auch von Inspectoren und Generalinspectoren die Rede, so ist es doch den zufälligen Mehrheiten überlassen, woher sie dieselben nehmen wollen. Im augenblicklichen Besitze der Macht waren die Großen zu sicher, daß ihnen die oberste Leitung nicht entgehen könne; und für diesen Fall mußte es ihnen erwünscht sein, daß ihnen nicht ein festgegliederter Kirchenkörper gegenüberstand.

Wir würden die Verfassung demokratisch nennen, wenn sie nicht zu deutlich den Pferdefuß der aristokratischen Anarchie, dieses ungarischen Plagegeistes, sehen ließe. Lutherisch war diese Verfassung nicht von Weitem; man hatte so wenig Bewußtsein von lutherischer Art, daß man gradezu (can. 3 P. I.)

sagte, die lutherische und reformirte Kirche hätten gar keine widerstrebenden Grundsätze über das Regiment, was doch nur für den dermaligen Zustand in Ungarn gelten konnte. Man nahm daher auch jetzt schon die Union in Angriff, man verschmolz die Ehegerichte beider Kirchen, und ließ die Oberconsistorien in gewissen Angelegenheiten zusammen berathen und handeln. Man verpflichtete die Geistlichen beider Kirchen zu gegenseitiger Aushülfe bei Taufe, Copulation und Begräbniß, und wäre sicher noch weiter gegangen, wenn nicht lutherisches Wesen unter den Slovaken noch zu lebendig gewesen wäre. Mehrere von ihnen bestanden darauf, daß die symbolischen Bücher, die Augsburgische Confession und die Concordienformel ausdrücklich in den Synodalbeschlüssen aufgeführt und anerkannt werden sollten, als für alle Geistlichen bindend. Und da sich sogar eine ansehnliche Mehrheit dafür erhob, so mußte man die Unionspläne fallen lassen. Aber das verhinderte man wenigstens, daß die symbolischen Bücher in den Beschlüssen aufgeführt wurden; und das verdankte man hauptsächlich den jüngern Geistlichen, welche ihre Segel von dem Winde des neuen Zeitgeistes schwellen ließen.

Die Generalsynode hatte also geboren, aber das Kindlein brachte Hörner und Zähne mit auf die Welt, und drohte ein ausgelassener Bursche zu werden, welcher der Kirche viel Herzeleid machen würde. Indeß als er in's kaiserliche Cabinet getragen wurde, um die allerhöchste Sanction zu erhalten, wollte der Kaiser nichts von ihm wissen, und ließ ihn unter den Actenstößen seines Archives begraben. Des Streites hatte er schon genug auf der Synode veranlaßt, er sollte nicht auch die ganze Kirche in Verwirrung setzen; und so oft bis zum Jahre 1816 Versuche angestrengt wurden, das Kind der Kirche wiederzugeben, so weigerte sich doch der Kaiser bestimmt.

Dennoch ist die Generalsynode von erheblichen Folgen gewesen, insofern doch eine solche Autorität, falls sie nur die Sanction des Zeitgeistes hat, nicht ohne erhebliche Folgen sein

kann. Darum gingen auch viele Beschlüsse in die kirchliche Praxis über, und ersetzten das mangelnde Recht durch das Recht der Thatsachen. Der Geist aber, welcher die Beschlüsse dictirt hatte, trat nicht mit den Beschlüssen von dem Tummelplatze ab, sondern arbeitete sich immer mehr aus. Wir wollen ihn im Folgenden durch seine traurigen Irrgewinde begleiten.

Die jetzt bestehenden 560 Gemeinden standen unter einem Generalinspector aus der Zahl der Magnaten, welcher von den 4 Superintendenzen gewählt wurde. Die Superintendenzen gliederten sich in Seniorate und Kirchgemeinden mit ihren Inspectoren und sonstigen Beamten. Waren die Aemter früher lebenslänglich, so führte man hin und wieder für die Senioratsbeamten alle 4—6 Jahr eine Neuwahl ein. Vertreten wurden diese Kirchenabtheilungen durch ihre Convente, von welchen der Generalconvent als das Einheitsband seit Anfang dieses Jahrhunderts jährlich unter dem Vorsitze des Generalinspectors zu Pesth abgehalten, und als die höchste Jurisdictionsbehörde auch von der Regierung anerkannt wurde. Man hatte also ein Gerippe von Verfassung, man hätte es mit Fleisch und Blut bekleiden können, wenn man nur den rechten Geist dazu gehabt hätte. Allein der regierende Geist war eben so wenig der rechte als der h. Geist.

Vor Allem ließ man sich die Herabwürdigung und Mißhandlung der Geistlichen angelegen sein. Es war kein alleinstehendes Beispiel, wenn der Edelherr Gyurcovics einen Pfarrer auf offner Gasse am hellen Tage durchprügelte. Andre jagten ihre Pfarrer ohne Recht und Urtheil vom Amte, nachdem sie dieselben zuvor in allerlei Weise geplagt und an ihren Einnahmen verkürzt hatten. „Der evang. Adel läßt durch die armen Bauern Kirche und Schule bauen, leistet gewöhnlich gar nichts, und läßt den Pfarrer sein Dasein bloß dadurch empfinden, daß er ihn grob behandelt, ihm tausend Kränkungen verursacht, und mit ihm Proceß führt, wenn er seine Gebühren

haben will. Deswegen sind auch stets die Pfarrer die glücklichsten, wo der Grundherr katholisch ist, und in deren Wohnort kein evang. Edelmann residirt." Und das thaten nicht bloß die Großen, auch die Stadtgemeinden nahmen sich diese Vorbilder zum Muster. Bisweilen mochten die Pfarrer selbst Schuld daran sein, denn bei der mangelnden Aufsicht riß allerlei Unordnung ein, welche von den nicht wenigen kläglichen Subjecten übel benutzt wurde. Aber auch bessergesinnte mußten diese Geißel auf ihrem Nacken fühlen, und grade darum, weil sie nicht mit den Wölfen heulen wollten. Der Pfarrer Paul Schuska entdeckte den Kassenunterschleif, welchen der Inspector im Einverständniß mit seinem Senior gemacht hatte. Diese Entdeckung mußte er theuer bezahlen. Die Beklagten trieben ihn aus dem Pfarrhause (1813) und ließen ihn mit Stockprügeln mißhandeln. Das Unerhörteste war aber, daß er in seinem 40jährigen Processe sein gutes Recht nicht erlangen konnte, wiewohl ihm vom Wiener Hofe wiederholt Genugthuung zugesichert war. In den letzten Jahren seines Lebens, er starb in Dürftigkeit 1857, pflegte er sich überall zu unterzeichnen: „Paul Schuska, Märtyrer des aufgeklärten und deshalb vorsätzlich sündigenden 19. Jahrhunderts."

Die Weltlichen, die Patrone und Inspectoren, wollten freie Hand haben und nach Willkür regieren, darum schoben sie überall die Geistlichen zur Seite. Sie sagten Convente an nach eigenem Ermessen, ohne die Senioren und Geistlichen zu befragen; es kam auch vor, daß sie dieselben nicht einmal einluden. Dagegen wurden von Weltlichen nach Belieben so viel herzugezogen, daß der Inspector seiner Sache gewiß war. Zum Pesther Generalconvent (1842) wurden von der Theißer Superintendenz zur Hälfte mehr Weltliche als Geistliche abgeordnet; und das war nichts Neues." So wenig achtete man die kirchliche Ordnung, daß der Adel, wenn er den Gemeinden das Recht ihre Pfarrer zu wählen aus den Händen gewunden hatte, auch nicht einmal die Gewählten den Superintendenten zur Bestäti-

gung anzeigte. Die Geistlichen waren also allerdings Knechte, welche unter der Frohnpeitsche der Adeligen und Herren seufzten. Selbst einem Katholiken, dem Grafen Mailath, ging das zu Herzen. Auf dem Reichstage 1844 griff er die protestantischen Weltlichen gradezu an, und stellte große Begünstigungen der ev. Geistlichkeit in Aussicht. Die protestantischen Magnaten schwiegen immer, und so kam keine Verhandlung zu Stande. „Hätte eine solche, bemerkt Mailath, stattgefunden, so würde sich die seltsame Erscheinung herausgestellt haben, daß die streng katholische Partei für, die protestantische Partei aber gegen die protestantische Geistlichkeit geredet hätte." Bei einer dieser Gelegenheiten sagte der Graf unter Anderem: „Ich werde die protestantischen Superintendenten mit Freuden hier in der Magnatentafel, in der Reihe der katholischen Bischöfe sitzend, begrüßen, wenn sie unabhängig geworden und von der Tyrannei der Weltlichen befreit sein werden." Es erfolgte keine Antwort.

Denn man wollte einmal aus der bequemen Kirchenordnung nicht heraus, und darum die Superintendenten um keinen Preis auf den Reichstagen zu Worte kommen lassen. Jetzt hatte man die Convente in der Gewalt, und wenn dieselben eigentlich nur ein Marionettenspiel abgaben, so liehen sie doch den Willkürschritten einen Anstrich von Gesetzmäßigkeit. Und um so mehr wurde dies Marionettenspiel gepflegt, weil man damit die Schreier herbeiziehen, und öffentliche Stimme machen konnte. Denn man muß sich nur gar nicht einbilden, als wenn die Convente geregelte Kirchenkörper wären. „Leider waren die Generalconvente eigentlich nur ein Zusammenlauf der in Pesth ansässigen Advocaten. Juraten, Handwerker, Katholiken, so wie Protestanten wurden oft hineingetrieben um eine Parteibestrebung durch Lärmen und Zanken durchzuführen. Obendarein galt hier der Grundsatz: Der Generalinspector faßt den Beschluß nicht nach der Majorität oder Minorität, sondern nach seinem Ermessen!" Warum auch nicht? Dies waren kirchliche Clubbs, in welchen die angesehenste Person jedesmal die Stim-

menmehrheit hat. Daher verging die meiste Zeit auf den Conventen mit schwunghaften Declamationen; dann aber, wenn die Menge sich zu verlaufen begann, und nur noch ein geringes Häuflein von Conventualen zurückgeblieben war, wurden nicht selten die wichtigsten Dinge kopfüber abgemacht, auch wohl Beschlüsse gefaßt, die in den Protokollen ohne Hoffnung der Auferstehung begraben blieben. Dabei wußte Niemand recht, wer Koch oder Kellner war, und im Trüben fischte Jeder, so gut es gehen wollte. Große Summen gingen aus den Kirchenkassen verloren, man wußte nicht wie, denn die Rechnungsführer wurden nicht beaufsichtigt und legten selten Rechnung ab. All das Geld, was der Gust.-Ad.-V. hingeschickt hat, wäre in den Kassen übrig gewesen, wenn man nur redlich gewirthschaftet hätte. Eben so ging es mit andern Geschäften. „Im Bericht über den Stuhlweißenburger Seniorat-Convent lesen wir unter Anderm vom Jahre 1845, daß das Super.-Protokoll nach elf Monaten noch nicht fertig war, obschon das Ganze, nicht über drei Bogen stark, vier Notare zu besorgen hatten. Es geschehe, meinte man, ja ohnehin unentgeltlich."

Mit betrübtem Herzen seufzte ein Ungar: „Wir wollen Freiheit ohne Ordnung, das ist unser Uebel." Denn so stand es bei den Adeligen, und so thaten es ihnen die Städte mit nicht geringerm Geschicke nach. Selbst daß diese Anarchie für die römische Kirche die Handhabe wurde, auf alle Weise in das protestantische Kirchenwesen einzugreifen zu dessen großem Schaden, und daß eine so confuse und von ihren eigenen Schirmherrn angespiene Kirche keinen Anspruch auf Achtung und Einfluß machen konnte, brachte diese protestantischen Schutzpatrone nicht zur Besinnung. Ich glaube nun, wie schon gesagt, daß dies Krebsgeschwür nicht erst seit 1790 entstanden ist. Aber das ist gewiß, daß es jetzt erst recht zum Ausbruche kam, und eben so schnell als ekelhaft um sich fraß, weil sich der Krankheitsstoff immer mehr in dem Körper ausbreitete. Ich schildere hier, beiläufig gesagt, nicht vergangene Zustände, sondern Zu-

stände, welche sich steigend bis auf diesen Tag fortgepflanzt haben, und mache daher auch keinen Unterschied in den Zeiten. Jener Krankheitsstoff war der Unglaube, dessen schöncolorirte Fliegenschwämme Ungarn in erschreckender Weise überwuchert haben. Es bildete sich schon früher in Ungarn, wie auch im übrigen Europa, eine neue Menschenklasse, die Klasse der sogenannten Intelligenten, deren Intelligenz darin bestand, über die christlichen Glaubensartikel zu lachen, ohne sie geprüft zu haben, dagegen sehr gescheit und ernst die Artikel zu behandeln, welche einen gebildeten, angesehenen, reichen Mann machen. Von diesen Intelligenten ging der Unglaube erst in der Uebergangsformation des Rationalismus, dann in der eigentlichen Grundformation des Materialismus unter das Volk aus. „Jene Richtung des Rationalismus, schreibt ein Ungar im Ev. Wochenblatt 1859, ist bei uns über Alles, was einen Rock trägt, so breit ausgegossen und verflacht, daß es schwer hielte, die verschiedensten Elemente zu gruppiren und ihnen irgend ein System zuzumuthen. Jeder dünkt sich genugsam Theologe, um über die Grundartikel des christlichen Glaubens zu urtheilen und sie zu verurtheilen. Gezählt, ja genau gezählt sind jene, die auf einem positiven Standpunkte stehen, namentlich der h. Schrift und der Confessionen. Die Lehre der geoffenbarten Religion ist dem größten Theile der sogenannten Intelligenz höchstens ein Gegenstand dunkler Erinnerung aus den Kinderjahren. Man möchte es kaum glauben, welche Ignoranz, gepaart mit Verachtung und Geringschätzung unsre Gelehrten und Vornehmen an den Tag legen, wo über Religion, Glaubens- und Schriftlehre gesprochen wird. Alles ist ihnen recht, was ihrer Vernunft gemäß, alles bigott, Heuchelei, für Ungebildete passend, was sie nicht zu fassen im Stande sind." „Es ist nicht zu grell gezeichnet, heißt es anderswo, wenn man behauptet, daß gegenwärtig nicht zehn dieser Herren leben, die sich rühmen könnten, das Christenthum zu kennen, oder auch nur die h. Schrift gelesen zu haben. Dennoch spielt dieser Adel bei kirch-

lichen Angelegenheiten die Hauptrolle." Als sich Dr. Hurban in einer Conventsrede beklagte, wie viel in dieser bösen Zeit nicht mehr an eine h. göttliche Dreieinigkeit glaubten, unterbrach ihn ein Adliger mit Geschrei und Gelächter, indem er sagte: Vere non credimus, vere non credimus. Derselbe Hurban muß aber dieselben Klagen über Geistliche und Lehrer anstimmen, die vielleicht zu neun Zehnteln die Wege Bileam's wandelten. In einer Gemeinde nahm ein Pfarrer das Crucifix vom Altare weg und warf es mit solcher Heftigkeit auf die Erde, daß es zerbrach. Ihn vertheidigte sein Schullehrer damit, daß uns der Anblick des Crucifixes nur daran erinnere, wie man die Räuber auf solche Kreuze aufzuhängen pflegte. Doch wir wollen in diese leider nur zu reiche Schandchronik nicht weiter eingehen. Der Garten Gottes in Ungarn ist schrecklich verwüstet, und der Geifer der alten Schlange überzieht nicht bloß die hochgewachsenen Bäume, er sickert auch zu den Kräutern und Kräutlein hinab. Mit Recht sagte der Quäker J. Forster 1856 zu dem Pfr. Kolbenheyer: „Ihr habt in Ungarn viel Protestantismus, aber wenig Evangelium;" denn es wird viel protestirt, aber nur um des Evangeliums weniger zu haben.

Man denke sich nun dieses dissolute Kirchengebäude, und darin hundert Kobolde, welche jeden guten Geist mit Stank und Zank zu vertreiben suchen, was soll daraus werden, wozu soll es dienen? Es ist zu nichts nütze, denn daß man es auf den Mist werfe, sagt der Herr. Vorläufig denken aber die Kirchenmeister darinnen anders. Wenn sie es gebrauchen können, um sich das Evangelium vom Leibe zu halten, so können sie es auch noch zu höhern Zwecken gebrauchen. Diese höhern Zwecke wollen wir noch zuletzt ins Auge fassen, ehe wir die Verfassungswirren weiter verfolgen.

Die Gedanken des kaiserlichen Hauses und der Magyaren haben sich nur selten begegnet, aber oft durchkreuzt. Der Kaiser hätte gern die Bande des Gehorsams straff angezogen und Un-

garn mit der Gesammtmonarchie verschmolzen. Die Magyaren aber trugen sich mit Gedanken von nationaler Größe und Selbständigkeit, und wachten eifersüchtig über ihre Rechte. Das gab zu fortwährenden Reibungen und zu häufigen Empörungen Anlaß, und besonders seit Joseph II., welcher mit seinen Verschmelzungsplänen offen hervortrat, wurzelte das Mißtrauen in den Magyaren sehr tief. Begünstigt von der französischen Revolution und den daraus folgenden Kriegen, brach der Widerstand gegen die Regierung zur Geltendmachung der magyarischen Nationalität zuerst auf dem Reichstage von 1807 aus. Die erste Zeit bis 1825 trug der Widerstand nur den Constitutionalismus, und hatte es kein Hehl mehr, daß es um die Ablösung Ungarns von der Gesammtmonarchie zu thun sei. Die kaiserliche Regierung, die übrigens selbst keinen geringen Theil der Schuld durch ihren Absolutismus trug, sah hauptsächlich den Protestantismus darauf an, daß er der Born sei, aus welchem diese wilden Wasser hervorquöllen; und gewiß war Grund dazu vorhanden, wenn Männer wie Kossuth u. A. an der Spitze standen, noch mehr aber, weil die wilden Wasser sich in den protestantischen Kirchen ihr Bett wühlten, wo sie nach der Natur der Verfassung den freisten und weitesten Spielraum fanden.

Doch wurden die politischen Umtriebe nicht geradezu und offen, sondern nur maskirt auf das Gebiet der Kirche versetzt. Wenn man außer der Kirche Casinos eröffnete, so benutzte man in der Kirche die Convente, um die Einheit Ungarns durch die Alleinherrschaft der magyarischen Sprache und der kirchlichen Union zu betreiben. Am meisten lag zunächst den Umsturzmännern daran, die magyarische Sprache zur Herrschaft zu bringen. Denn es leben in Ungarn außer den 5 Mill. Magyaren noch eben so viele Slaven und 2 Mill. Rumänen und Deutsche, welche alle ihre eigne Sprache reden, und bei der großen Verschiedenheit der Nationalitäten eben durch die Sprache noch mehr geschieden sind. Die Einheit Ungarns hat daran

ein großes Hinderniß, in bedeutenden Fragen und bei großen Entscheidungen ist immer zu fürchten, daß die Eifersucht der Völkerschaften einen tiefen Riß hervorruft, wie denn die Slovaken bis auf die neuste Zeit sich mehr auf die Seite des Kaisers geschlagen haben, um ein Gegengewicht gegen die Magyaren zu finden. Wenn man es nun auch den Magyaren durchaus nicht verargen kann, daß sie ihre Sprache und Volksthümlichkeit sicher zu stellen suchen und sich insonderheit den kaiserlichen Bestrebungen widersetzen, welche die deutsche Sprache und Volksthümlichkeit herrschend machen wollten; so hatten sie doch nicht mehr Recht, als ihr volksthümliches Erbe zu pflegen und zu schützen, und es übrigens der Macht des Volksgeistes zu überlassen, ob er, wie in Nordamerika, Eroberungen machen würde. Diese stillen und gerechten Eroberungen waren schon längst im Gange, das Magyarenthum griff unter den Slovaken, von den Deutschen nicht zu reden, immer mehr um sich, und zumal der slovakische Adel konnte zum guten Theil als magyarisirt angesehen werden. Aber es ging den Magyaren nicht rasch genug, der Nationalstolz wurde zum Nationalitätenschwindel. Die magyarische Größe war zum Bewußtsein gekommen, sie wollte sich nicht mit stillen Eroberungen auf das nächste Jahrhundert vertrösten lassen, sondern schon jetzt ihre Anmaßungen geltend machen.

Der katholische Geschichtsschreiber Mailath berichtet darüber: „Die Agitation zur Magyarisirung der Slaven in den Karpathen bewegte sich zumeist auf dem Boden des Protestantismus. Mehreres traf zusammen, um diese Agitation zu einer gewaltigen zu erheben. Zuerst daß der bisherige weltliche Obercurator (Generalinspector) Baron Pronay, ein sehr gemäßigter Mann, starb, und daß an seine Stelle (1840) Graf Karl Zay, einer der mächtigsten protestantischen Magnaten, gewählt wurde. Zay aber, ein eifriger Oppositionsmann, war ganz der magyarischen Agitation ergeben. Der slavische Adel neigte sich ebenfalls der Magyarisirung der Slaven zu. Graf Zay erließ ein

Schreiben an die Superintendenten, worin er unter Andern den Satz aussprach: „Protestantismus und Magyarismus gehen Hand in Hand"; er drängte mit aller Gewalt zur Magyarisirung. In den Conventen wurden scharfe Beschlüsse gegen den Slavismus gefaßt. Besonders zeichnete sich der Pesther Convent aus; hier führte Kossuth und der Advocat Benyovszky das große Wort; und da nach dem Princip der Oeffentlichkeit, welches die Opposition aufgestellt hatte, eine Masse von Juraten zugezogen sein konnte und wirklich war, mußten die protestantischen Prediger unterliegen. Was Alles geschah, kann aus ein paar Beispielen genügend ersehen werden. Die Superintendenten und Prediger, die sich nicht politisch convertiren, das heißt zum Magyarismus übertreten wollten, wurden Landesverräther gescholten, im gewöhnlichen Leben gehöhnt, ihre Namensunterschriften mit schmählichen Beinamen befleckt u. s. w. Die Verunglimpften klagten beim Erzherzog Palatinus; er verwies sie zur Geduld." 1842 begab sich eine Deputation unter Anführung des hochverdienten Superintendenten Dr. Jozefy nach Wien, um dort den gesetzlichen Schutz für die hartbedrängten Slaven anzuflehen. Bald darauf wurde der Generalconvent in Pesth abgehalten. Einige hundert Juraten und magyarische Jünglinge, unter denen mehr als ein Drittel katholisch und reformirt war, überfüllten das Local. Zay wollte das Protokoll lesen und die Tagesordnung einleiten. Davon wollte aber Kossuth nichts wissen. Die Deputation der Slovaken nach Wien mußte herhalten, das sei Verrätherei und Versündigung an der magyarischen Nationalität. Als Jozefy sich vertheidigen wollte, stopfte man ihm den Mund mit Schimpfen, und mehrere Stimmen riefen das magyarische Ki vele (heraus mit ihm!). „Bei der Besetzung protestantischer Predigerstellen, fährt Mailath fort, wurde nicht auf das sittliche Benehmen, nicht auf theologische Kenntnisse Rücksicht genommen, sondern einzig und allein darauf, ob der Candidat der magyarischen Sprache mächtig sei. Derjenige Geistliche galt für den besten, der den slavischen Kin-

dern seiner Gemeinde den magyarischen Katechismus am tüchtigsten einzubläuen verstand. Ob sie das Gelernte verstanden, war vollkommen gleichgültig. Wenn in einer slavischen Gemeinde nur ein paar Magyaren waren, wurde der Gemeinde ein magyarischer Prediger gesandt." Ein Prediger führte bei seiner rein slavischen Gemeinde magyarische Lieder beim Gottesdienste ein. Als die Gemeinde dennoch slavisch sang, ertheilte er nach der Predigt den Segen mit den Worten: „Ich segne alle diejenigen, die magyarisch gesungen haben; die aber slavisch sangen, sollen zum Teufel gehen!" Wollten Gemeinden solche Prediger nicht annehmen, so wurden sie mit Stockstreichen gezüchtigt; Einige wurden zu längerm Gefängniß verurtheilt oder sogar gemartert. Recurs an die Regierung war unnütz. Es braucht nicht ausgeführt zu werden, wie man es mit den höhern und niederen Schulen machte, aus denen man die slavische Sprache möglichst verdrängte, wozu man überall willige Werkzeuge selbst unter slavischen Lehrern fand. Es sind haarsträubende Vorgänge, die freilich unmöglich gewesen wären, wenn die Slawen mehr Volksbewußtsein gehabt, oder wenn sich nicht die sogenannten Gebildeten ihres Volkes und ihrer Sprache geschämt hätten. Denn nicht selten geschah es, daß Prediger, obgleich slovakisch geboren und erzogen, ihre Muttersprache verlernt hatten, und sie im Amte mühsam wieder erlernen mußten. Aber wenn nun auch das arme slovakische Volk nicht Selbstgefühl und Reizbarkeit genug besaß, um sich dieser Vergewaltigungen zu erwehren, so ist es doch wahrlich nicht zu gering und unwerth, um unsre tiefste Theilnahme in Anspruch zu nehmen, daß es den harten Drangsalen der frühern Zeiten nur entkommen war, um jetzt von seinen eigenen Patronen und Schirmherren geelendet, und nicht nur um seine Sprache und Nationalität, sondern auch um seinen Glauben gebracht zu werden. Diese Verfolgung war viel gefährlicher und schändlicher als die Verfolgung unter Leopold I. Denn wenn Leopold I. die Slovaken nach seiner Meinung von der falschen

Religion zur wahren bekehren wollte, so traten diese politischen Schwärmer alle Religion mit Füßen zur größern Ehre des Magyarenthumes.

Als Beweis dafür mögen hier die Worte stehen, welche Zay in dem Wiener Wanderer drucken ließ: „Der Magyar liebt,“ sagt er, „seine Nationalität mehr als die Menschheit, mehr als die Freiheit, mehr als sich selbst, mehr als Gott und seine Seligkeit.“ Und in der Deutschen Allg. Zeitung sagt er: „Die Magyaren, da alle ihre Lebenspulse nur für das Vaterland schlagen, sie nur als Magyaren auf Erden und im Himmel selig werden wollen, ziehen das strengste Säbelregiment, wenn es nur zum Ruhme, zur Wohlfahrt und Größe ihres Vaterlandes, ihrer Nationalität geführt wird, selbst den freiesten, beide gefährdenden Institutionen der Welt vor. So fühlt, denkt, schreibt, spricht der Adel Ungarns.“ Diese Excremente eines weiland lutherischen Generalinspectors sind erstlich eine Unwahrheit, der magyarische Adel verträgt kein straffes Säbelregiment, es sei denn, daß jeder Adlige es selbst führen darf. Für's Andere sind sie Ueberschwänglichkeiten eines verbrannten Gehirns, das selbst nicht weiß, was es ausdünstet. Das alleinseligmachende Magyarenthum mag man vor Kindern und Narren predigen. Dennoch ist eine bittere Wahrheit darin, welche praktisch ausgeführt wurde, daß die Religion, welche Alles bedingen soll, sich dem Götzen des Magyarenthums entweder kniebeugend unterwerfen oder opfern müsse. War das Slaventhum keine Macht, so war auch das Lutherthum keine Macht mehr. Um der Volkseinheit willen verlangte man daher, daß so gut die Scheidewand der Kirche als der Sprache fallen solle, wie Zay mit den Worten befahl: „Seien wir weder Lutheraner, noch Calvinisten, weder Orthodoxe noch Römisch-Katholische, weder Christen noch Juden, seien wir aber Magyaren.“ Es kam ihm auch genug Willigkeit entgegen, und schon 1842 beriethen Lutheraner und Reformirte zu Pesth die Einführung der Union. Ihre Beschlüsse wurden dann allen vier Superintendenzen mitgetheilt und eine

eigene unirte Zeitschrift mußte dies weiter betreiben. Meist wurde die Sache mit kurzer Hand abgemacht. In einem lutherischen Seniorat-Convente verhandelte man nicht eine halbe Stunde darüber und faßte dann den Beschluß: „Weil dies selbst der Herr Generalinspector wünsche, so stimme auch dieses Seniorat für die Union mit den Calvinisten.“ Wenn sich nun dennoch diese Unionsströmung im Sande verlief, so hat dazu redlich der auch unter uns rühmlich bekannte Pfarrer Dr. Hurban geholfen, welcher die eigentlichen Pläne durchschaute, und laut und öffentlich für das Recht der lutherischen Kirche auftrat. Für diese Union war es aber bezeichnend, daß man einen Juden auftrieb, um Hurban zu widerlegen. Was für Abenteuer sind doch unter dem weiten babylonischen Mantel der Union versteckt! Von guten Seelen ausgedacht, welche gern Alle zu Einer Heerde vereinigen möchten, wird diese Erfindung doch zuletzt eine eiserne Ruthe in den Händen der Politik, um die arme Heerde an den Abgrund zu treiben.

Was nun die fanatischen Magyaren eigentlich wollten, wird sich aus dem Vorhergehenden klar ergeben. Völlig fern lag ihnen die Idee einer Kirchenverfassung, grade so fern als die Kirche selbst, welche ihnen lediglich Mittel zum Zwecke ihrer Einheits- und Unabhängigkeitsbestrebungen war. Dieses blindstürmende Geschlecht war so trunken vom Magyarismus, daß es nichts Anderes sah und hörte. Es verlangte um so weniger nach einer Kirchenverfassung, da es schon längst die Verfassung hatte, welche es allein begehrte. Keine beengenden Gesetzformen, keine Aufsicht, keine Verantwortlichkeit, kein Regiment, oder alles das nur halb und zum Schein, das war das Eldorado, in welchem es sich paradiesisch wohl fühlte. Da konnten die Kirchenconvente in politische Clubbs verwandelt, und da, Magyarenthum auf den Altar und die Kanzel erhoben werden

um mit Säbel und Bayonnett die goldenen Tage Ungarns und den Himmel auf Erden herbeizuführen.

Allein das wüste Wesen und der Verfall der Kirche war doch gar zu entsetzlich. Die lauten Klagen der untergetretenen Geistlichkeit, die Mahn- und Weckrufe treuer Zeugen, welche sich von Jahr zu Jahr mehrten, und endlich die Stimmen aus der römischen Kirche selbst über die gräuliche Anarchie konnten doch nicht ungehört verhallen. Es war doch nicht zu leugnen, daß es unmöglich so bleiben konnte, wenn nicht der Protestantismus in Ungarn vollständig zu Grunde gehen, und vielleicht der römischen Kirche die Kirchenschlüssel überliefern sollte. Und gegen den Geruch des Katholicismus haben sich die Nasen dieser Freiherren immer sehr empfindlich gezeigt. Daher wurden denn die Kirchenverfassungsbestrebungen wieder aufgenommen. Der Generalconvent von 1845 beauftragte eine Commission, welche einen Verfassungsentwurf ausarbeitete. Dieser Entwurf, welcher in den Gleisen der Verfassung von 1791 ging, regelte zwar die Wahl, Zahl und Abstimmung der Conventsmitglieder, und gab den Geistlichen ein Copräsidium, außer auf den Generalconventen, übrigens aber war er weit und unbestimmt genug, um der Anarchie Pforten offen zu lassen, und hatte wohl darauf Bedacht genommen, daß die einflußreichen Beamten von 6 zu 6 Jahren wieder erwählt würden, um ja das Ganze in gehöriger Flüssigkeit zu erhalten. Er sollte 1848 eingeführt werden. Aber was sollte man 1848 noch mit einer solchen Kirchenverfassung? Die fanatisirten Magyaren waren ans Ruder gekommen, sie brauchten auf die bisherigen Klagen keine Rücksicht mehr zu nehmen, und hatten, was sie bedurften, in ihren politischen Clubbs. Der Entwurf von 1845 wurde bei Seite gelegt.

In Betreff der Revolution bemerken wir hier nur, daß die Slovaken, mit Ausnahme der höhern Intelligenz, sich nicht daran betheiligten, und dennoch zweimal dafür gezüchtigt wurden, erstlich von den Revolutionhelden für ihre Verrätherei,

und dann von der kaiserlichen Regierung für die Verrätherei ihrer Intelligenz. Sie kamen also aus dem Regen in die Dachtraufe, was ihnen die Lehre hätte geben können, daß nur ein kräftiges nationales Auftreten sie davor schützen würde, die Verkehrtheiten der Magyaren mitzubüßen. Die kaiserliche Züchtigung indeß war nicht zu böse gemeint. Zwar vernichtete sie die Selbständigkeit der Kirche und brachte diese unter das Säbelregiment Haynau's, allein vorläufig war kein anderes Regiment möglich, wenn der verderbliche Einfluß des Adels, der Intelligenz und der Advocaten gebrochen werden, und die Kirche wieder Luft bekommen sollte. Der vielsagendste Schritt war der, daß das Amt der General- und Districts-Inspectoren aufgehoben, und das Kirchenregiment den geistlichen Superintendenzverwesern übergeben wurde. Damit war das Uebel an der Wurzel angegriffen, und um auch den gräulichen Skandalen auf den Conventen vorzubeugen, sollte nie ein Convent ohne polizeiliche Ueberwachung abgehalten werden. Dieser Belagerungszustand der Kirche dauerte bis zum April 1854, und bei seiner Aufhebung erklärte die kaiserliche Regierung zugleich ihren Entschluß, die Verfassung nach dem Gesetzartikel 26 vom Jahre $17^{90}/_{91}$ zu ordnen. Es war also Aussicht vorhanden, daß die Kirche endlich einmal ihren Fuß auf festes Land setzen würde.

Wirklich berief denn das Cultusministerium den 14. April 1855 eine Anzahl Vertrauensmänner aus dem Prediger- und Lehrerstande beider Kirchen nach Wien, um mit ihnen einen Verfassungsentwurf zu berathen. Daraus ging der Verfassungsentwurf vom 21. Aug. 1856 hervor, welcher keinesweges die Verfassung endgültig regeln, sondern nur eine Berathung und Begutachtung der Convente so wie der ganzen Kirche einleiten sollte. Ohne Zweifel war es eine der schwersten Aufgaben, für Ungarn nicht nur eine brauchbare, sondern auch eine zufriedenstellende Verfassung zu schaffen; und Keiner, der die politische und kirchliche Lage überschaut, wird von diesem

Entwurfe verlangen, daß er die beste Verfassung nach rein und ächt kirchlichen Grundsätzen herstellen sollte. Eine ächt kirchliche Verfassung ist nur in ächt kirchlichen Zeiten möglich, welche überall der Vergangenheit angehören. Wenn nur die wesentlichen Grundsätze der Verfassung nicht verletzt werden, so muß sich die Kirche in die Zeit schicken und der Gewalt der bestehenden Verhältnisse anbequemen, sonst wird auch das Beste der Feind des Guten sein. Außerdem bestand in Ungarn schon eine Verfassung, von derselben mußte man nothwendig ausgehen, und dabei die Forderungen der beiden Kirchen in Anschlag bringen, wenn man den 26. Gesetzesartikel von 17⁹⁰/₉₁ nicht über den Haufen werfen und Widerstand wecken wollte. Es war also nicht zu vermeiden, daß die Verfassung in ihrem Zuschnitte demokratisch wurde, insofern sich durch Gemeindewahlen von unten auf die Presbyterien, Convente, Consistorien und Synoden in der gegebenen Gliederung der Kirchgemeinden, Seniorate und Superintendenzen erbauten. Auch war dem magyarischen Geiste weiter eine Huldigung darin dargebracht, daß die Aemter der Senioren und Superintendenten, so wie der Inspectoren nach Ablauf einiger Jahre neu bestellt wurden. Die Kirche wurde also hinreichend mit Wahlübungen gehetzt, und konnte fürwahr nicht klagen, daß es ihr verwehrt sei, den Teig des Kirchenkörpers bald so bald anders zu kneten; und wenn die Wahl- und Conventsversammlungen eben so die Lebensthätigkeit der Kirche ausmachten und bewiesen, als sie die Kirchenglieder in Tritt setzten, so war dieser Entwurf eine wahre Wohlthat für die fast verwesende Kirche. Eine officielle Stimme aus Wien gab der Grundidee den rechten Ausdruck, wenn sie behauptete, daß die Verfassung aus dem Principe des allgemeinen Priesterthums auferbaut sei, wobei man es nur mit dem allgemeinen Priesterthum nicht zu genau nehmen muß, das nach dem modernen Wörterbuche so viel heißt als die natürliche Gleichberechtigung Aller, die sich zufällig in einer Kirchengemeinschaft finden, mögen sie zur Spreu oder zum Weizen,

zu den Wölfen oder zu den Schafen gehören. Ja um der Wölfe willen muß das allgemeine Priesterthum vorzugsweise für ein Grundrecht der Gemeinden erklärt werden.

Indessen hatte die kaiserl. Regierung selbst Erfahrung und Verstand genug, daß man es mit dem allgemeinen Priesterthume nicht zu weit treiben dürfe, wenn man überhaupt noch ein wahrhaft priesterliches Geschlecht in der Kirche retten und schützen wolle. Die Verfassung ist aus zwei ungleichartigen Hälften zusammengesetzt, von denen die eine Hälfte der andern als Gegengewicht und Regulator dienen sollte. Sehr wichtig war es, daß den Inspectoren durchweg der Vorsitz und damit der Einfluß auf die Leitung der Versammlungen entzogen, und auf die Geistlichen übertragen war. Diese Maßregel erklärt sich von selbst aus den erzählten Vorgängen; sollte sie freilich durchgeführt werden, so bedurfte es an entscheidender Stelle sehr charakterfester und kräftiger Geistlichen, deren Wahl der Entwurf freilich möglich zu machen suchte, aber doch nicht hatte gewährleisten können. Eine zweite eingreifende Maßregel war die, daß überall den Conventen engere ständige Ausschüsse unter dem Namen der Presbyterien und Consistorien gegenübergestellt wurden, welche mit der Gerichtsbarkeit und Verwaltung betraut waren, und mehr Ruhe und Stetigkeit in die Verfassung brachten. Einer dritten Maßregel, daß die Synoden nicht öffentlich gehalten werden, und jeder Theilnehmer nicht mehr als einmal reden, auch an keine Instructionen der Wähler gebunden sein sollte, sieht man es auf den ersten Blick an, was sie bezweckte, nämlich die Synoden dem Einflusse des Herrn Omnes zu entziehen, und den bombastischen Redeschwung der Magyaren etwas zu ermäßigen. Eingreifender aber als alle diese Maßregeln war die Bestellung eines Oberkirchenrathes, dessen Mitglieder vom Kaiser selbst auf Lebenszeit ernannt werden, und der das Oberaufsichtsrecht des Kaisers wahrnehmen sollte. Es hätte sich wenig dagegen einwenden lassen, wenn der OKR. hierauf beschränkt geblieben wäre. In der That aber hatte er

die oberste Gerichtsbarkeit der Kirche, und war von unsere Consistorien nicht sehr wesentlich verschieden, und da er zum Berichte an den Kaiser verpflichtet war und dessen Bestätigung erwirken mußte, so hatte der Kaiser durch diese Behörde Theil an dem Kirchenregimente bekommen. Das war entschieden eine Neuerung, wenn es sich auch fragte, ob je eine einheitliche Verfassung mit gesetzlichen Zuständen ohne eine solche Behörde möglich war. Irgendwo mußte sich ein neues Organ bilden, wenn man aus dem Erbübel der Anarchie herauskommen wollte.

Wie gesagt, die Verfassung ist kein rein kirchliches Gewächs, sie hat kirchliche Institute politisch verwerthet und ausgebildet, und den ständischen Deputirtensaal mit gothischen Säulen, Gewölben und Thürmen versehen, aber das Gothische ist nicht recht gothisch, und das Ständische nicht recht ständisch. Es ist eine Schöpfung, wie sie uns die neuere Zeit häufig bietet, die bei ihrer Unfähigkeit zu schaffen, aus vorhandenen Schöpfungen combinirt und zusammenstückelt. Dieselben haben das unvermeidliche Schicksal, daß sich die Elemente, welche der Zeitrichtung zusagen, nach und nach hindurcharbeiten, und die fremden oder aufgedrungen Elemente ausstoßen und abwerfen. Das war nirgends mehr zu erwaren als in Ungarn, wo die Hörner, welche General Haynau abgeschlagen hatte, baldigst wiederwuchsen wie die Köpfe der lernäischen Schlange.

Der Entwurf wurde nun überall vertheilt, und kam dann nach angestellten Vorberathungen auf den Districts-Conventen zur Aburtheilung. Große Gunst kam ihm nicht entgegen, am wenigsten von den Reformirten. Denn diese erklärten schlechtweg, daß der Entwurf octroyirt sei, und daher beseitigt werden müsse. Dagegen baten sie die Regierung, die Kirche wieder in den normalen Zustand vor 1848 zu versetzen, und es ihr dann zu überlassen, welche Verfassung sie sich geben würde. Recht bestimmt sprachen also diese gleich das Ziel aus, welches sich der magyarische Fanatismus gesteckt hatte: Der Kaiser hat uns nichts zu sagen, er lasse uns nach unsern Launen wirthschaften,

wie vordem, so werden wir die Kirche schon zu gebrauchen wissen; Ordnung, Gesetz und Regiment sind eine aufgedrungene Knechtschaft. Nicht so plump fuhren die Lutherischen heraus, doch zeigten auch sie, daß sie unter dem allmächtigen Einflusse der Magyaren standen. Der Vorsitz der Geistlichen, der Oberkirchenrath, die Nichtöffentlichkeit der Convente, die freie Abstimmung der Deputirten, die Einrichtung der Presbyterien wurden einer scharfen Censur unterworfen, und schließlich um eine Synode gebeten, welche nach dem Rechte der Autonomie eine endgültige Entscheidung abgeben könne. Man bemerke, daß bei diesen Berathungen keine weltlichen Inspectoren den Vorsitz gehabt hatten, und doch ging Alles wie unter ihrer Leitung von Statten. Wer erkennt da nicht, wie nothwendig das Gegengewicht einer kräftigen Oberbehörde war, wenn die Kirche je aus der Verwirrung herauskommen sollte.

Da nun die Protestanten den Entwurf so schnöde abfertigten, so beschloß die kaiserliche Regierung vorläufig die Dinge gehen zu lassen, ob vielleicht das wilde Feuer in sich selbst zusammensänke. Es waren grade die goldnen Tage der obrigkeitlichen Autorität und der allgemeinen Restauration oder Reaction, wo man Zwinger für die Anarchie baute, und die Kirche mit der Vollmacht ausrüstete, die unsaubern Geister auszutreiben. Nirgends mehr als in Oesterreich hoffte man das Heil von der Kirche, das heißt von der römischen Kirche, und ihr gab man durch das Concordat das Scepter zurück, welches man so lange argwöhnisch in Verschluß gehalten hatte. Man hatte daher nicht die mindeste Neigung, mit dem unbändigen Magyarenthume Concordate zu schließen. Da sich der Kaiser in bedeutsames Schweigen verschloß, so versuchten die Ungarn etwas auf dem Wege der Bitte und Vorstellung zu erreichen. Mehr als einmal gingen sie ihn mit Gesandtschaften an. Der Kaiser antwortete ihnen freilich sehr huldvoll, daß er ihr sehnliches Verlangen wohl begreifen könne. Er habe auch den Wunsch, ihnen kirchliche Freiheit zu gewähren. Uebrigens aber

bestimmte der Minister v. Bach diese allgemeinen Redensarten dahin, „daß sie sich in christlicher Geduld üben müßten."

Allein die kaiserliche Regierung schien sich etwas zu sicher zu fühlen, und nicht zu merken, daß mit dem Jahre 1856 der Höhepunkt der Reaction schon überschritten war. Und wäre das ihren Augen verborgen gewesen, so hätten ihr die kirchlichen Umwälzungen in andern Ländern und der Anbruch der neuen Aera in Preußen den Staar stechen müssen. Die Reaction hatte freilich nach Kräften gearbeitet, sie hatte aber weder Zeit noch Mittel gehabt, etwas zu schaffen, das zukünftige Stürme überdauern konnte. Da brach der italienische Krieg aus, welcher nicht nur die italienischen Provinzen des Kaisers in Brand setzte, sondern auch seine Brandraketen nach Ungarn hinüberwarf. Der Kaiser wurde dadurch augenblicklich in die peinlichste und gefährlichste Lage versetzt, insofern er mitten zwischen zwei Batterien kam, von denen die eine in seinem Rücken geladen wurde, während die Ladung der andern seine Kriegesreihen niederstreckte und ihn zu dem nachtheiligen Frieden von Solferino zwang. Nun konnte von christlicher Geduld der Ungarn nicht mehr die Rede sein, wollte der Kaiser nicht ein ganzes Königreich verlieren, so mußte er mit den Ungarn über ihre politischen und kirchlichen Freiheiten unterhandeln, und befand sich dabei in der üblen Lage, daß man alle seine Zugeständnisse entweder für unfreiwillig und erpreßt, oder für Nothlügen ansah. Nicht der Kaiser war es, der jetzt freie Huld sehen lassen sollte, sondern die Ungarn; und die Ungarn faßten daher ihre Stellung so auf, daß sie den Kaiser in der Tasche hätten. Das entschied über den Gang der Verhandlungen, deren Ausgang man ohne Mühe vorhersehen wird. Wir bemerken noch einmal, es handelt sich nur nebenbei um Kirchenverfassung, denn es handelt sich im Grunde nur um die Frage, wer Herr im Hause sein solle.

Den 1. Septbr. 1859 erschien ein k. Patent, worin die Grundzüge der neuen Verfassung festgestellt wurden. Ihr folgte

am 2. Septbr. 1859 eine Ministerial=Verordnung auf dem Fuße nach, wodurch die Grundzüge im Einzelnen näher bestimmt wurden. Die Wiener Zeitung versicherte aus amtlicher Quelle, daß damit ein „neuer Zeitabschnitt" des kirchlichen Lebens in Ungarn anbrechen würde. Sie gab sich also der Hoffnung hin, daß diesmal der Frieden erreicht werden würde, da alle Wünsche nach Möglichkeit berücksichtigt seien. Und was wollten die Ungarn mehr? Der Entwurf von 1856 war zwar wieder hervorgesucht und zu Grunde gelegt, aber mit welchen entgegenkommenden Abänderungen! Der Oberkirchenrath war ein für allemal gestrichen, und schon mit dieser einen Veränderung war den Ungarn Alles gawährt, was sie wünschen konnten. Denn wer beaufsichtigte und störte sie nun in ihren Conventen? Sie hatten ja völlige Freiheit zu tumultuiren und die bestehenden Gesetze über die Geschäftsordnung grade so wie die Geistlichen anzuschnauzen. Ueberdies war den weltlichen Inspectoren wieder ein Mitpräsidium eingeräumt, was in der Wirklichkeit so viel hieß als ein Scheinpräsidium der Geistlichen und ein wirkliches und alleiniges Präsidium der Inspectoren. Und endlich wenn noch etwas mangelhaft war, so erklärte das Patent ausdrücklich, daß Veränderungen und Weiterbildungen der Verfassung der Synode vorbehalten bleiben sollten. Die Protestanten waren also durchaus nicht daran gebunden, wenn es ihnen gefiel, konnten sie den neuen Mantel erweitern oder mit Schnüren, Haken und Quasten versehen. Es wurde ihnen nur ein Bauriß gegeben, welcher den Anfang des Baues ermöglichen sollte. Und um so dankbarer hätte Ungarn sein müssen, da den Protestanten sehr wesentliche Rechte in den Kauf gegeben wurden. Um das politische Aufsichtsrecht zu üben, sollte bei dem Cultusministerium eine besondere Abtheilung, nur aus Evangelischen bestehend, gebildet werden. Die Ehesachen waren den kirchlichen Gerichten der Evangelischen zugewiesen, und die Superintendenzen sollten solche Unterstützungen aus dem Staatsschatze erhalten, daß den kirchlichen Bedürf=

nissen genügt werden könne. Der Kaiser war wirklich so freigebig gewesen, daß er alle seine Vorgänger hinter sich ließ, und stellte sich mit dieser Verfassung den freisinnigsten Verfassungen auf Erden an die Seite.

Der Eindruck, welchen das Patent machte, war ein sehr getheilter. Von lutherischer Seite erhoben sich sehr viele Stimmen, welche dasselbe mit großer Freude begrüßten. „Das allerhöchste Patent, meldete man aus Unterungarn, überraschte nicht wenig. Wir gedachten unsrer Väter. Hätten sie das erlebt!" So auch von andern Orten. Mit aller Entschiedenheit nahm sich namentlich das „lutherische Ev. Wochenblatt" und die „Protest. Jahrbücher" von Hornyansky, sowie die slavische Kirchenzeitung in ihren lutherischen Kreisen des Patentes an. Eben so entschieden trat aber das reformirt-magyarische Kirchen- und Schulblatt von Ballagi gegen das Patent auf, und zeigte, was für ein Wind von der magyarischen Seite wehe. Dennoch war es gerade ein lutherischer Convent, der Superintendential-Convent von Käsmark, welcher schrillend in die Gaunerpfeife stieß, und den Ton für andere Convente angab. Dieser Convent, unter Vorsitz eines Superintendenten, stand ganz unter Einfluß der politisch unzufriedenen Adelspartei und des fanatischen Magyarismus, der von der Centralregierung in Wien nichts wissen wollte. Er hatte sich in der alten regel- und zügellosen Weise versammelt, und stimmte im Namen der ganzen Theißsuperintendenz ab, ohne daß dieselbe Gelegenheit gehabt hatte, das Patent vorher zu berathen oder sich davon zu unterrichten. Es war das also nichts weiter als die Kundgebung eines revolutionären Clubbs, auf welchem die Geistlichen eingeschüchtert und bis auf zwei zum Schweigen gebracht waren. Aber solche Clubbs haben immer mehr Macht als die regelmäßigen Synoden, wie man auch zu Durlach und Kaiserslautern erfahren hat. Der Hauptgrund der Käsmarker Beschwerdeführer war der, daß die Verfassung nicht in Gemäßheit des Artikels 26 der Gesetzgebung von 17⁹⁰/₉₁ erlassen sei. Da dieser be-

stimmte, daß die Verfassung von der Regierung nur im Einvernehmen mit der Kirche erlassen werden sollte, so behauptete die magyarische Logik, daß die Initiative rein und allein der Kirche zukomme, welche auf einer Synode frei die Verfassung zu entwerfen und dem Kaiser zur Bestätigung zu überweisen habe. Das fordere die Autonomie der Kirche, welche nun durch die aufgehalste Verfassung tödtlich verletzt sei. Nur unterließ man anzugeben, woher bei der bestehenden Anarchie eine geregelte Synode kommen sollte; man mochte der Meinung sein, daß die clubbistischen Convente die Verfassung am sachgemäßesten entwerfen könnten. Mit Recht erwiederte eine Stimme: „Eine ungeordnete Kirche kann keine geordnete Synode bilden, daher wird sie provisorisch geordnet," und für ein bloßes Provisorium gab die k. Regierung wiederholt ihre Verfassung aus.

Indessen die Käsmarker Beschlüsse gingen wie ein Lauffeuer durch das Land, und veranlaßten eine Adresse nach der andern an den Kaiser, die Kirche in den Zustand vor 1848 zurückzuführen, damit sie sich selbst eine Verfassung geben könne. Die Klagen derselben über Beeinträchtigung der Glaubens- und Gewissenfreiheit, die bei solchen Angelegenheiten den Treffer abgeben müssen, sind zu abgenutzt und abgeschmackt, als daß wir sie hier berücksichtigen. Es sieht ja ohnehin Jeder, wohinaus man mit diesen heuchlerischen Jeremiaden wollte. Dr. Hurban hat diese maulenden und heulenden Protestmänner mit den Worten gezeichnet: „Kein einziger der evangelisch-lutherischen Kirche treuer Theolog, ja kein einziger theologisch gebildete Weltliche, dessen Andacht und kirchliche Gesinnung bekannt wäre, hat sich gegen das Patent erklärt." Auffallend ist aber auch diese Bemerkung nach einer andern Seite. Für eine so zerrüttete Kirche wie Ungarn ist diese Verfassung nicht wie ein Heftpflaster, sondern wie ein Zugpflaster auf eine tiefe Wunde. Daß die k. Regierung das auf ihrem politischen Standpunkte nicht berücksichtigt, ist nicht zu verwundere. Daß aber die kirch-

lich gesinnten Lutherischen davon kein Bewußtsein verrathen, ist ein Zeichen, daß auch sie der herrschende Zeitgeist berückt hat. Und daraus mag es sich zum Theil erklären, daß sie keinen nachhaltigen Widerstand haben entwickeln können. Zu Gute ist es ihnen freilich zu rechnen, daß aus der Verwirrung überhaupt nicht herauszukommen war, wenn man nicht auf das Patent einging. Allein die Folge hat gezeigt, daß auch diese Rechnung trog, und insofern hätten sie immerhin von ihren Gegnern lernen können, daß der Entschiedene in der Vorhand ist.

Wir wollen die stürmischen Auftritte auf den Conventen übergehen, denn bis zum Ekel und Ueberdruß haben wir uns bisher schon mit diesen synodalen Fratzen beschäftigen müssen. Die k. Regierung bestand darauf, daß die alte Verfassung aufgehoben sein, und daß nur in Gemäßheit des Patentes verhandelt werden solle; und wo man sich gar zu ungeberdig betrug, da schritt sie auch wohl ernstlich mit Strafe und Gefängniß ein. Hätte sie auf diesem Wege mit Nachdruck fortfahren können, so wäre wohl mit der Zeit den Schreiern das Maul gestopft. Sie stand aber in der verhängnißvollen Krisis, wo alte und neue Regierungsgrundsätze sich stritten, und das bittere Gefühl der erlittenen Demüthigungen zaghaft und dadurch unsicher machte. Schon hatte sich über ein Drittel der Lutheraner nach dem Patente verfaßt, und die Uebrigen warteten nur auf eine entschiedene Willenserklärung des Kaisers, weil die Meinung weit verbreitet war, daß es ihm mit dem Patente kein völliger Ernst sei. Diesem Schwanken suchte das Cultusministerium durch eine Verordnung vom 10. Januar 1860 ein Ende zu machen, welche durch einige nachfolgende Erlasse unzweideutig dahin erklärt wurde, daß alle nicht verfaßten Gemeinden als rechtlos würden angesehen werden. Sogleich ging die Regierung an die Ausführung ihrer verheißenen Einrichtungen, und machte Gelder für die Superintendenzen flüssig. Wirklich schritt nun auch das Verfassungswerk rasch fort, sodaß im April nur noch 30 Gemeinden gegen das Patent protestir-

ten, und diese 30 Gemeinden waren größtentheils magyarisch. Aber unglücklicher Weise ging es in der reformirten Kirche gerade umgekehrt, denn diese bestand ja meist aus Magyaren. Hier hatten sich Ende April erst 25 Gemeinden verfaßt, und dieser Widerspruch gegen die Verfassung konnte nicht verfehlen, auch auf die lutherischen Slovaken einzuwirken. Unter den Slovaken hatten hauptsächlich die Geistlichen, manchen Orts selbst von den weltlichen Inspectoren unterstützt, das Patent durchgeführt. Gleichwohl trug die eigentliche Intelligenz den Magyaren die Schleppe, und diese Schleppträger ließen sich finden, wohin ihre höchstgebietenden Herren gingen. Das gab Skandale über Skandale, und die neueingeführte Verfassung war noch keineswegs ihres Lebens sicher. In einer Bauerngemeinde führte der eine Pfarrer die Verfassung ein, indeß der zweite Pfarrer mit der Intelligenz drohte zur reformirten Kirche überzutreten. Wirklich führte dieser die Drohung aus. Nach der Absolution verließ er vor der Spendung des Abendmahls den Altar, und begab sich sammt der Intelligenz in die reformirte Kirche. Nachher arbeitete er auf Conferenzen gegen seine Gemeinde und war nicht zu bewegen seines Amtes wahrzunehmen. Wo solche Intelligente Einfluß und Macht hatten, wußten sie mit allerlei Winkelzügen und Gewaltstreichen die willigen Gemeinden niederzuhalten.

Da der Widerstand in den slavischen Gemeinden weniger Halt hatte, so bildete sich in Pesth am 17. April in der Wohnung des Freiherrn Gabr. Pronay ein Centralcomite, welches in Gemeinschaft mit den reformirten Magyaren die Slovaken bearbeitete und gegen die Regierung ihrer Minen legte. Das Comite suchte Geldmittel herbeizuschaffen, um die kaiserliche Unterstützung überflüssig zu machen, und ließ durch seine Agenten allerlei Gerüchte ausbreiten, als wenn die Patentsfreunde von der Regierung mit Geld bestochen wären, um die Gemeinden wieder katholisch zu machen. Hinter ihrem Treiben stecke Landesverrätherei, hierarchische Gelüste und dergleichen.

Kein Mittel war zu niedrig, um Mißtrauen zu säen und die Gemeinden mit ihren Pfarrern zu entzweien. Die Regierung schritt mit Strafen ein, da sie aber nicht wagte entschieden durchzugreifen, wurde das Uebel nur ärger und nahm einen immer drohendern Charakter an. Denn jetzt warf sich ganz offen die Politik auf dieses Feld, oder vielmehr die von Anfang an politischen Entwürfe hatten keine Scheu mehr, nackt an das Tageslicht zu treten, was man besonders daraus abnehmen mag, daß sogar die katholische Geistlichkeit und die katholischen Magnaten gemeinsame Sache mit den Autonomisten machten. Eine Art Comite aus ihrer Mitte beschloß nämlich durch eine Deputation bei dem Kaiser zu Gunsten der Evangelischen einzutreten, und getröstete sich bereits der Mitwirkung eines hohen Prälaten.

Diesen vereinten und von vielen Demonstrationen unterstützten Anstrengungen gelang es, die k. Regierung zum Weichen zu bringen. Am 15. Mai 1860 erging ein k. Handschreiben an den Gouverneur von Ungarn, den F. Z. M. Benedek, welches angeblich der Verwirrung ein Ende machen sollte, in Wirklichkeit aber die Revolution patentirte. Dies Handschreiben läßt sich in zwei Sätze zusammenfassen: Was nach dem Patente verfaßt ist, bleibe verfaßt; die übrigen Gemeinden mögen sich selbst nach ihrem Gutdünken verfassen. Der Trotzkopf war also diesmal durch die papierne Wand hindurchgekommen, und hatte sich nicht getäuscht, daß die Wand nicht mauerfest sein würde. Es war ein Jubel, als dieses Handschreiben bekannt wurde, das Pesther Centralcomite machte sich nun mit erhöhtem Eifer an die Arbeit. Man durchschaute sogleich die Tragweite des Handschreibens. War einigen Gemeinden die Freiheit zuerkannt, sich selbst zu verfassen, so konnten alle Gemeinden, auch die schon verfaßten, von diesem Rechte Gebrauch machen. Wollte man daher die Niederlage des Patentes vollständig machen, so kam es nur darauf an, die schon verfaßten Gemeinden aufzuwiegeln, daß sie in den Zustand

vor 1848 zurückkehrten, und mit den Autonomisten ohne Hosen umherzögen. Diese Desorganisation wurde mit den ausgesuchtesten Wühlereien betrieben; wo man mit Lügen und Verdächtigungen nicht zum Ziele kommen konnte, brauchte man List und Gewalt. Bei den einen that der Branntwein, bei den andern Arbeitsentziehung oder Geldvertheilung das Ihre. Die armen Pfarrer, welche die Verfassung betrieben hatten, waren am übelsten daran. „Sie haben uns betrogen," schrie ein aufgehetzter Convent seinen Pfarrer an, „Sie sind ihres Amtes unwürdig, und wenn Sie noch ein Wort sagen, reißen wir den Ornat an Ihnen in Stücke." Hernach zündeten sie ihm die Scheune an, und drohten ihn selbst mit seinen Kindern in die Flammen zu werfen. Das Volk nannte seine Verfolgungen gegen den Pfarrer selbst „den Krieg gegen die Pfarrer." Durch solche Mittel erreichte man es, daß der größere Theil der Gemeinden von den Patente abfiel, und am Ende des Jahres 1860 nur noch 36 Gemeinden von den 500—600 dem Patente treu blieben. Wenn diese nun auch wirklich ihre Verfassung durchführten, so war damit wenig gewonnen. Nachdem das Magyarenthum über den Kaiser gesiegt hatte, warf es auch die Gemeinden auf die Knie den Fetisch der Autonomie anzubeten, und kaum Eine Superintendenz unter den fünfen, welche sich gebildet hatte, konnte einen zweifelhaften Widerstand leisten.

Was schafften denn nun aber die Autonomen, nachdem ihnen das Handschreiben Macht gegeben hatte sich selbst eine Verfassung zu geben? Ja, was schafften sie? Der ganze Sturm hatte ja gar keinen andern Zweck gehabt, als alles Schaffen zu hindern, und möglichst die barbarischen Zustände vor 1848 zu conserviren, um ungehindert auf Alles Jagd machen zu können, was der magyarischen Selbstherrlichkeit hinderlich und ärgerlich war. Nach zwölfjähriger Unterbrechung wurde vom 10. bis 12. October 1860 zum ersten Male wieder ein Generalconvent in Pesth abgehalten, welcher zunächst eine Adresse

an den Kaiser beschloß, worin er darum bat, um der Gewissensfreiheit willen der Desorganisation der Gemeinden mehr Nachdruck zu geben, oder das Patent vollständig zu widerrufen. Dieselbe Schmach, welche man dem Kaiser zumuthete, muthete man auch den verfaßten Gemeinden zu; sie sollten sich der Wahrheit anschließen, oder man würde keine Gemeinschaft mit ihnen haben. Im Bußrocke sollten sie also erscheinen, wenn sie nicht von der erzürnten Majestät der Autonomie excommunicirt, und bei der nächsten Revolution mit Execution heimgesucht werden wollten. Am letzten Tage kam man auch bei Gelegenheit auf die eigentliche Hauptaufgabe des Generalconvents, die Verfassung zu berathen. Indessen fand man den Gegenstand nicht interessant und wichtig genug, und beschloß ihn daher bis auf Weiteres zu vertagen. Die Hauptaufgabe der Magyaren war dagegen erreicht, die Kräftigung des Widerstandes gegen die Regierung, und diese ließ sich herbei, am 20. October 1860 das Diplom zu verkünden, kraft dessen die alte constitutionelle Verfassung Ungarn theilweise wieder hergestellt, und der weitere Ausbau dem nächsten Landtage überwiesen wurde. So gut hatte man es verstanden mittelst des Patentes über Kirchenverfassung das Diplom über die Reichsverfassung zu erzwingen. Was diese Geister so mit Vorliebe geißeln, daß die Regierungen die Religion zu politischen Zwecken mißbrauchen, das muß gefeiert und heilig gesprochen werden, wenn sie es selber thun. Die Kirchenverfassung hat nun gute Ruhe, nachdem sie hinter der Politik her müde gehetzt ist, mag sie sich ein Polster in irgend einer Rumpelkammer aussuchen. Der Magyar strebt höhern Zwecken nach im Bunde mit Garibaldi, Napoleon und Beelzebub.

Es ist ein über die Maßen düsteres Nachtstück, nur von Blitzen und entzündeten Gotteshäusern erhellt, welches uns diese Vorgänge darbieten. Was soll daraus werden, oder was scheint daraus anders werden zu können als ein Schutthaufen, welchen die römische Kirche neu bebauen muß? Doch wollen

wir diesen Trauerzug schreckhafter Bilder nicht mit einem blo-ßen Todtenmarsche beschließen. Der magyrische Zwinger umschließt in seinen Mauern noch manche edle Seele unter Geistlichen sowohl als Weltlichen, auch unter dem Adel. Noch ist Ungarn nicht verloren. Die Neubelebung der ganzen Kirche hat auch in Ungarn auf Magyaren, Slaven und Deutsche ih-ren Einfluß geübt, mancher unverzagte Streiter hat sich auf den Mauern Zions sehen lassen, und wir haben guten Grund zu glauben, daß sich der Verfasser unsres besprochenen Werkes einst rühmlichst in ihre Reihen stellen wird. Besonders ist hier der schon angezogene Hornyansky zu nennen, der in seinen beiden Zeitschriften seit einer Reihe von Jahren einen guten Kampf muthig gekämpft und nicht wenig zu Schutz und Trutz der lutherischen Kirche beigetragen hat. Manche an-dere werthe Namen kann man bei dem Verfasser Borbis nach-sehen. Außerdem aber ist in den slovakischen Gemeinden noch zu viel guter Grund, daß ich so sage, Erbfrömmigkeit und kirchliche Sitte vorhanden, als daß die Vollblut-Magyaren schon den Kehraus spielen könnten. Viel wird aber davon ab-hängen, daß die Slaven sich ermannen und sich aus der un-würdigen Knechtschaft herausreißen, in der sie bislang von den Magyaren gehalten sind. Wird es denn auch schwerlich mög-lich sein, eine geordnete Kirche in ihrem alten Umfange herzu-stellen, so könnte doch Gott geben, daß ein Haufen Gemein-den sich wiederum fest auf dem einmal gelegten Grund erbaute. Die lutherischen Slaven sind ein wahres Märtyrervolk, und haben ihr Martyrium in aller Weise auf Römisch und Magya-risch durchgemacht, und noch ist ihr Glaube nicht ausgetilgt, noch streiten und dulden sie für denselben. Das giebt Hoff-nung, daß Gott ihr Elend zu einem guten Ende führen wird, wenn er das Gefängniß der Gefangenen wendet.

III.

Jahresberichte und Kritiken.

Das Gewissen, die Verfassung und die Kirche, oder die Forderung unserer Zeit in Betreff der Religion. Von Ph. Paulus. 5. Auflage. Ludwigsburg. In Commission bei Ferdinand Riehm. 1861.

Mit Schmerz lege ich diese kleine Flugschrift aus der Hand, die mir nach längerer Zeit wieder einen Blick vergönnt in einen Kreis, der mir einst lieb und theuer war. — Noch im Jahre 1849, wo unsere Wege anfingen, aus einander zu gehen, freute ich mich doch an dem frischen Gemeinschaftsleben in diesem Kreise und hegte die Hoffnung, es werde aus dem Hause „Paulus" in Ludwigsburg, das in Heidelberg zum „Saulus" worden war, ein Segen ausgehen für das liebe Würtemberg.

Nach dem irdischen Jerusalem will nun Ph. Paulus nicht mitgehen. Aber wohin denn? — Er schlägt in diesem Schriftchen die Bahn des Dr. Daniel Schenkel ein. Er hebt davon an, das Gewissen zu rühmen und unbedingt freie und schrankenlose Bethätigung des Gewissens für jeden Menschen, ungebundene Gewissensfreiheit, zu fordern. Er läßt außer aller Rücksicht, daß auch das Gewissen, das „Herz im Herzen," wie er es nennt, von Natur unsauber ist und erst geweckt, erzogen, gebildet und recht geleitet werden muß, wenn es gesund und ein gutes Gewissen werden soll, daß das Gewissen, dieser „wunderbare Seelengrund," sofern es von Natur verderbt ist, keine Art von Bewunderung verdient.

Er schlägt die Bahn ein des Johann Jakob Rousseau, indem er Rechte, und nur Rechte, für das Gewissen fordert, und zwar Rechte, die jedem Menschen zukommen sollen. —

Menschenrechte predigt Ph. Paulus, von Menschenpflichten schweigt er. Welcher Art sind aber die Propheten, die den Menschen von ihren Rechten predigen und von ihren Pflichten schweigen? — Es ist recht traurig und bedauerlich, wenn man einen Mann, der sonst ein Zeuge der Wahrheit aus Gott war, so eifern hört für die Zwecke und Anschauungen eines Rousseau! —

Er schlägt die Bahn des sogenannten Frankfurter Parlaments ein. Er stellt „Grundrechte des Gewissens" auf. Ich kann ihm nicht in alle seine „Forderungen unserer Zeit" folgen, ich will nur seinen Principien nachgehen. Nach ihnen hat jeder Mensch in seinem Gewissen einen Souverän im Herzen, dem er unter allen Umständen folgen muß. „Es ist dies geheimnißvolle Ich im Ich, jener wunderbare Mensch im Menschen, der, wie ein souveräner Herrscher und König auf dem innersten Throne unseres Herzens sitzend, unbedingten Gehorsam fordert und jeden Widerspruch und Ungehorsam strenger rügt und fürchterlicher rächt, als irgend ein König oder Herrscher außer uns es im Stande ist." Er übersieht, daß bei dem großen Haufen ganz andere Herrscher das Regiment führen als das Gewissen. Die Lüste des Fleisches sind die Constitutionellen und die Demokraten, die den souveränen König in den meisten Menschen entfernt haben. Paulus übersieht ganz und gar, daß das Gewissen des natürlichen Menschen von Natur ruinirt, daß es ein König in Fesseln ist.

Wenn ich nun alle diese Sätze verwerflich finde, so thue ich es nicht aus Freude an Schwert, Kerker, Folter und Scheiterhaufen, so kämpfe ich nicht für Gewissenszwang, dessen Unrecht und Bitterkeit ich selbst habe in meinem Leben empfinden dürfen, möchte mich auch um keinen Preis der entgegengesetzten Einseitigkeit schuldig machen. Ich bedaure nur, daß ein Mann, wie Ph. Paulus, sich durch irgend welchen Demokraten in seinem Herzen hat verleiten lassen, gegen alle öffentliche Ordnung in Sachen der Gewissen (denn es sind viele Gewissen und streitende Gewissen da) loszuschlagen und das vierte Gebot so weit zu vernachlässigen, daß er alle Menschenregeln der bürgerlichen Obrigkeit und des Kirchenregiments, die in der Wahrheit zum Schutze der Gewissen, der schwachen und erziehungsbedürftigen Gewissen, gegen Gewissensstürmer, Rottirer und Sectentyrannen gerichtet sind, von vornherein als Gewissenstyrannei darstellt und mit der Inquisition auf gleiche Linie setzt.

Ph. Paulus verwirft alle weltlichen Maßregeln auf dem Gebiete der Religion und vergißt, daß doch eine christliche Ob-

rigkeit unter allen Umständen, selbst in Amerika, im Falle und verbunden ist, zu unterscheiden, ob das, was für unschuldiglich und harmlos und vom Gewissen als König geboten gelten will, wirklich Religion oder nur ein Vorwand für irgend welchen Demokraten im Fleische ist, der das Gewissen preist, um sein Concept zum Tyrannen für sich und Andre zu machen.

Ph. Paulus schlägt die Bahn des „Ritters" Bunsen ein. Er fordert unbedingte Hör- und Redefreiheit auf dem Gebiete der Religion und vergißt, daß es Aufgabe des Staates, der Kirche, der Schule, des Hauses ist und aller nach göttlicher und menschlicher Ordnung Vorgesetzten, zu wachen, daß die Gewissen der Unmündigen nicht irre geleitet werden; zu wachen, daß nicht das Gewissen und die Religion zum Deckmantel der Bosheit, der Habsucht, der Herrschsucht, der Geistestyrannei dienen, durch welche begabte Volksredner, wie die von ihm befürworteten Baptisten, Gustav Werner und er selbst, ordentlich verfaßte lutherische Gemeinden, ohne Amt und ohne Beruf zu haben, ärgern, zerrütten und zerstören können, ohne daß der Schaden so schnell geheilt werden kann, als er gestiftet ist. Ph. Paulus steht, vielleicht unbewußt, immer auf der Voraussetzung, als ob alle öffentliche Aufsicht in geistlichen Dingen ein Unrecht, alle Erziehung des Volks ein Eingriff in die persönliche Freiheit des Einzelnen, jeder Mensch aber dazu angethan wäre, von vornherein in den wichtigsten Dingen mit zu rathen und mitzureden, als ob die Zunge des natürlichen Menschen ein unschädlich Feuer wäre, das man in jedem Pulverbehälter dürfe brennen lassen. Er ignorirt überhaupt das natürliche, sündliche Verderben, er geht von dem Grundsatze ohne Weiteres aus:

Der Mensch ist frei geschaffen, ist frei,
Und wär' er in Ketten geboren.

Er ignorirt die Nothwendigkeit einer Ordnung in religiösen Dingen. Er ignorirt das Recht und die Pflicht einer Obrigkeit und das Amt verordneter Hirten und Lehrer des Worts. Er ignorirt die Existenz einer lutherischen Kirche. Er betrachtet das gute württembergische Volk als tubula rasa für religiöse Experimente nach den „Forderungen unserer Zeit." Er fordert ohne Weiters religiöse Versammlungsfreiheit für Jedermann. Nach seiner Auffassung wäre es idealisch, wenn man aus der lutherischen Kirche Württembergs einen Sprechsaal machte, in dem heute ein türkischer Mufti oder Imam, morgen ein Gustav Werner, übermorgen ein Rabbiner, dann wieder ein Ph. Paulus oder ein Neutäufer die Rechte ihres

Gewissens, d. h. in seinem Sinne, ungebundene Redefreiheit, übten. Alle Verfolgungen der christlichen Bekenner und ihrer stillen Versammlungen citirt er als Beweise für das himmelschreiende Unrecht, das man in Württemberg thue, weil man dort und in andern deutschen Ländern, Oldenburg ausgenommen, das er als Muster rühmt, Anstand nehme, jeden Religionsverbesserer in lutherischen Gemeinden seine Kunststücke versuchen zu lassen.

Es ist recht betrübend, daß Ph. Paulus keinen Anstand nimmt, uns Deutschen als Muster, wie es in religiösen Dingen sollte gehalten werden, England vorzuhalten. Diese Buhlerei mit dem Auslande, die wir bekanntlich bei uns Deutschen so häufig zu rügen haben, die Buhlerei mit England namentlich und mit Englands kirchlichen und geistlichen Zuständen, ist leider in weiteren Kreisen zu finden. Er sagt: „Der Preis der Initiative oder des Vorgangs in dieser edlen Sache gebührt dem Volk und Staate Englands. Englands Volk und Staat hat zuerst die Fahne der Glaubens- und Gewissensfreiheit erhoben und aller Welt vorangetragen." Ist das wahr? — Weiß Ph. Paulus nichts von Irland und dem Drucke auf die irischen Katholiken? Weiß er nichts von dem Verhältnisse der englischen Staatskirche zu den Independenten? Weiß er nichts davon, wie die nordamerikanischen Freistaaten zu ihrer noch daselbst vorwiegenden Bevölkerung gekommen sind? Weiß er nichts von der Unduldsamkeit der Engländer gegenüber Luther und der lutherischen Abendmahlslehre? — Ein Engländer bezeugte mir, daß in der bischöflichen Kirche und überhaupt unter den Gläubigen in England alle Meinungen in der Abendmahlslehre geduldet und geachtet werden, von der des Zwingli bis zu der des Concils von Trient, nur Luthers, d. i. die rechte, Lehre wird verworfen und verdammt. Ein mir genau bekannter deutscher Theologe, der in Ostindien in den Missionsdienst der bischöflichen Kirche getreten war, wurde daselbst angeklagt und in Untersuchung genommen, weil er es gewagt hatte, den übertretenden Heiden Luthers Abendmahlslehre beizubringen. Wo ist da die gepriesene Hör- und Redefreiheit, dieses „unantastbare Grundrecht des Gewissens?" — Als Rest von Wahrheit bleibt nur das zurück, daß die Engländer von allen christlichen Nationen sich am lautesten der Glaubens- und Gewissensfreiheit rühmen und unter diesem Titel die guten deutschen Lutheraner, ihre Bewunderer, zu Anglikanern, Baptisten und Methodisten, Mormonen und Irvingianern zu machen, kurz zu anglisiren, suchen. Sollte Ph. Paulus nicht wissen, daß die guten

württembergischen jungen Männer, die in Basel zu Missionären ausgebildet werden, alsdann an eine englische Missionsgesellschaft abgegeben werden, um nach einem förmlichen Uebertritte zum Bekenntnisse der englischen Kirche von den Engländern placirt werden zu können? Sollte nicht diese Eine Thatsache, dieses „Geschäft," das mit württembergischem Glauben und Gewissen fort und fort getrieben wird und die lutherische Kirche in allen Landen ärgert, hinlänglich sein, um einem Würtemberger, der die englische Glaubens- und Gewissensfreiheit rühmt, die Schaamröthe auf das Angesicht zu treiben? — Und was ist die sogenannte evangelische Allianz im Grunde weiter als eine Anstalt zur Anglisirung? —

Von Italien sagt Ph. Paulus, daß es, „seit es ein Königreich unter Viktor Emanuel geworden, auf dieser Bahn der religiösen Freiheit hinter keinem andern Lande zurückbleiben zu wollen scheine." Die Sache ist also dem Guten selbst zweifelhaft. Wir sehen dort ganz andere „Leidenschaften und Zwecke."

Noch über einen Punkt von allgemeinem Interesse müssen wir mit ihm rechten. Er sagt, „die evangelische Kirche ruhe auf der Lehre vom allgemeinen Priesterthume aller Christen, wornach zwischen dem Menschen und seinem Gott keine Mittelsperson stehe, die seine Gottesverehrung zu bestimmen, zu leiten und überhaupt in religiöser Beziehung ihn zu bevormunden habe, wornach vielmehr ein Jeder für sich selbst zu sorgen und einzustehen habe und für seine Glaubensüberzeugung, sowie die Art und Weise seines Gottesdienstes, selbst und allein verantwortlich sei" (S. 17). Diese Behauptung ist, kurz gesagt, aus der Luft gegriffen, so oft man sie auch noch, als ein Erbstück des Rationalismus, hören möge. Wohin wäre es auch mit der evangelischen Kirche gekommen, wenn sie solchen Flugsand zur Grundlage gehabt hätte? Wohin käme es noch heute mit ihr, wenn sie nicht Glieder zählte, die einen bessern Grund ihres Glaubens haben, als diese entstellte Lehre vom allgemeinen Priesterthum, als den vollendeten Subjectivismus des Ph. Paulus? —

In welche Bahn ist also Ph. Paulus mit dieser Behauptung gerathen? — In die seines Blutsverwandten, des geheimen Kirchenrath Paulus in Heidelberg. Ihn hat Ph. Paulus in seiner bejammernswerthen Schrift von Neuem auf den Katheder gestellt. Denn nach den angeführten Grundrechten der Rede- und Hörfreiheit in der evangelischen Kirche, und wenn ein Jeder von Rechtswegen nur für sich selbst zu sorgen

hat und Niemandem für seine Glaubensüberzeugung verantwortlich ist oder für die Art und Weise seines Gottesdienstes, so haben wir den geheimen Kirchenrath mit Unrecht darüber getadelt, daß er in seinen Vorlesungen von der Sittenlehre auf die Glaubenslehre mit den Worten überzugehen pflegte: „Es ist höchst wünschenswerth, daß diese Idee der Vollkommenheit (er meinte Gott) auch wirklich existire!" — oder daß er für Sündenvergebung setzte „Weglassung der Sünden," für den heil. Geist „heil. Begeisterung," für den Sohn Gottes „Unterkönig der Gottheit" oder „Volkssittenverbesserer." Das allgemeine Priesterthum der Christen, so unbestreitbar es ist, wenn es recht verstanden wird, kann keinen Vorwand abgeben zu unbeschränkter Rede- und Hörfreiheit in einer ordentlichen christlichen Kirche, man fahre mit seinem „Gewissen," daher wie hoch man wolle. Die evang. Kirche ist geworden, was sie ist, ohne daß von dem allgemeinen Priesterthume der Christen groß die Rede gewesen wäre. Sie steht auf besserem Grunde, auf dem Bekenntnisse der lautern, rechten Lehre des Evangeliums, nicht auf der Willkür eitler, selbstgefälliger Subjecte, die stets mit neuen Fündlein schwanger gehen und einen Fehl gebären, wenn es ja zur Geburt kommt. Die armen Gewissen des unmündigen Volks werden nicht recht gespeist und erzogen, wenn sie von einem „Paulus" mit dem „Wollen-Sollen der Geistesrechtschaffenheit" abgespeist werden. Ph. Paulus hebt, ohne es zu wollen und zu wissen, allen Unterschied zwischen dem Christenthume und dem Deismus auf und setzt an die Stelle der Hütte Gottes unter den Menschen, was die Kirche wahrhaftig ist, die willkürlichen Einfälle eines Jeden, der unberufen reden mag, die Lehrwillkür der Schwarmgeister.

Alle alten evangelischen Kirchenordnungen sind auf unserer Seite. Pfalzgraf Ludwig z. B. befiehlt nicht „einem Jeden", sondern den lutherischen Kirchendienern: „daß ihr in eurer Lehre, Predigt und ganzem Kirchenamt bei der Richtung Göttlichs Worts bleiben und davon weder zur Rechten, noch zur Linken abweichen, das heil. liebe Wort Gottes eurem befohlenen Pfarrvölklin rein und lauter mit christlichem Eifer und gebührlicher Bescheidenheit richtig und einfältig lehrt und fürtraget" 2c. (1577).

Doch Ph. Paulus sagt selbst, die evang. Kirche habe den Grundsatz der Gewissensfreiheit (wie er sie versteht) im Anfang leider ganz verleugnet (S. 19) und führt Beispiele aus der Geschichte der reformirten (!!!) Kirche an. Einerseits soll die evang. Kirche auf diesem Grundsatze ruhen,

andererseits soll sie ihn im Anfang ganz verleugnet haben! — Diese Geschichtsanschauung zeigt einen in Wahrheit „wunderbaren Seelengrund"! —

Allein sie hatte weder in der Theorie, noch in der Praxis jemals die freigemeindlichen Grundsätze eines Ph. Paulus, sondern die des Glaubens und Beharrens in der Einen, reinen, gemeinsamen Lehre der ökumenischen Kirche, und sie spannte diese strenge Gemeinsamkeit zuweilen bis dahin an, daß z. B. noch im vorigen Jahrhundert Carl Friedrich, der damalige Markgraf von Baden (1775), der später (1811) den geheimen Kirchenrath Paulus nach Heidelberg gebracht hat, seine Kirchenagende mit dem gnädigsten Befehle publicirt, sie auf alle mögliche Art mit Fleiß zu beobachten, bei derselben buchstäblichem Inhalt auf's Genaueste und Eigentlichste zu bleiben und gehorsamst nachzuleben bei Vermeidung seiner Ungnade, Suspension, gänzlicher Remotion und anderer Strafen. Hätte Ph. Paulus Recht, so müßte jeder evang. Pastor seine eigene Gottesdienstordnung haben und dürfte für seine Glaubensüberzeugung nur seinen eigenen „wunderbaren Seelengrund" als Quelle und Richtschnur anerkennen. Dahin käme es. Eine völlige Selbstauflösung des Protestantismus, wie sie etwa von den Herren Schenkel und Trautz in Baden angelegt wird, wäre die Folge, wenn solche unbedachte Expectorationen eines „Herzens im Herzen," die schon Beifall genug erlangt haben und allerdings ganz dem Zeitgeiste entsprechen — man beachte, daß die fünfte Auflage erschienen ist — auch im öffentlichen Rechte mehr und mehr zur Geltung kämen.

Ludwigslust. Pastor Wilhelmi.

Die Propheten und ihre Weissagungen. Eine apologetisch-hermeneutische Studie von A. Tholuck. Zweiter völlig unveränderter Abdruck. Gotha. 1861. VIII. u. 206 S. 8.

Vor 40 Jahren schrieb der berühmte Verfasser dieser apologetisch-hermeneutischen Studie „einige apologetische Winke für das Studium des A. Testamentes" (Berl. 1821), um dem damals fast allgemein in der Theologie und im gemeinen Leben verbreiteten Irrthume, als sei das Studium des A. T. für den Theologen und die erbauliche Lesung desselben für den Laien entweder ganz unnütz oder wenig förderlich, entgegenzutreten und mit besonderer Rücksicht auf die Theologie Studirenden jenes Decenniums andeutend zu entwickeln: „wie wichtig das Studium des A. T. wäre, auch wenn es nicht mit dem N. T. zusammenhinge, wie tief und wie weise die Führungen und

Institute der Israeliten eingerichtet waren, und wie der neue Bund so ganz auf dem alten ruht und wie Christus der Kern ist des ganzen A. Testaments." Der damals herrschende Rationalismus vulgaris hatte durch geistlose und profane Behandlung das A. Testament in gänzliche Mißachtung gebracht. Seitdem ist es anders geworden. Von der in den 50 Jahren von 1770 bis 1820 erschienenen exegetischen Literatur über das A. T. werden gegenwärtig fast nur die Scholia von E. Fr. C. Rosenmüller noch gelesen und beachtet; alle übrigen Producte jener Blütheperiode der Aufklärung sind schon längere Zeit der wohlverdienten Vergessenheit übergeben, und selbst diese Scholien, unstreitig das gründlichste Werk aus jener Periode, werden auch in der Kürze ganz antiquirt sein. Vom Jahre 1821 an, in welchem der Commentar von Gesenius über den Jesaia erschien, hat auch der Rationalismus einen wissenschaftlicheren Charakter, wenigstens in Bezug auf die philologische und historische Behandlung der Schriften des A. T. angenommen. Als sodann noch vor Ablauf jenes Decenniums Hengstenberg in seiner Christologie des A. T., deren erster Band im Jahre 1829 erschien, und in anderen Schriften mit den Waffen eben so entschiedenen und festen Glaubens als gründlicher wissenschaftlicher Forschung den Kampf gegen die rationalistische Verwüstung des A. T. erfolgreich eröffnete, und um diesen rüstigen Vorkämpfer sich bald andere tüchtige Streiter für die Offenbarung des A. Bundes schaarten, ward der Rationalismus mehr und mehr genöthigt, seine dogmatischen Antipathien gegen den Inhalt der alttestamentlichen Offenbarung in das wissenschaftliche Gewand kritischer und historischer Forschung zu kleiden. Dadurch aber ist es ihm auch gelungen, sich auf diesem Gebiete so festzusetzen, daß selbst die gegenwärtig sehr verbreitete neuere gläubige Theologie, die von Schleiermacher ausgegangen und in vielen Punkten über ihren Meister hinausgegangen und zur Anerkennung einer Offenbarung Gottes in Christo fortgeschritten ist, doch mit wenigen Ausnahmen die Anschauungen und Resultate der rationalistischen Kritik des A. T. sich als ausgemachte Wahrheiten angeeignet hat, und nicht nur alle Gottesthaten in der geschichtlichen Führung Israels als ungeschichtliche Sagen und Mythen verwirft, sondern auch den übernatürlichen Charakter der Weissagungen des A. T. in Abrede stellt. Wenn daher auch gegenwärtig sowohl die Wichtigkeit des Studiums der Schriften des A. T. als die Tiefe und Weisheit der Führungen und Institute der Israeliten wieder allgemein anerkannt, wenn selbst der Zusammenhang des Alten Bundes mit dem Neuen so weit zugegeben

wird, daß man in dem Alten Bunde eine providentielle Vorbereitung auf den Neuen erblickt, so ist doch die vorliegende apologetisch-hermeneutischen Studie, zu deren Ausarbeitung der Verfasser sich entschlossen hat, um nach mehrjährigen und ermüdenden Detailforschungen auf dem Gebiete der nachreformatorischen Kirche und Theologie durch Abwechslung der Studien seinem Geiste eine Erfrischung zu geben, kein überflüssiges Werk, sondern kommt vielmehr — wie dies auch schon der wenige Wochen nach der ersten Ausgabe nöthig gewordene neue Abdruck des Buches beweist — einem dringenden Bedürfnisse unserer Zeit entgegen. Denn es fehlte uns bisher noch ganz an einer Schrift, in welcher die hermeneutischen und exegetischen Untersuchungen über die Propheten und ihre Weissagungen, vom Standpunkte der biblischen Offenbarung aus, zu übersichtlichen Resultaten zusammengefaßt sind, und zwar in so gelungener Weise, wie es sich von Dr. Tholuck bei seiner vorzüglichen Begabung für apologetische Arbeiten von vornherein erwarten ließ. Um der bei seiner Beschäftigung mit den Propheten gewonnenen Ueberzeugung: daß das „der Herr sprach zu mir" in den prophetischen Reden „mehr sei als fromme Phraseologie für die Eingebungen subjectiver religiöser Stimmung, daß ihren Aussprüchen unverkennbar durch den Verlauf der Geschichte der Stempel objectiver übernatürlicher Eingebung aufgedrückt sei," Eingang zu verschaffen, setzt der Verfasser das Verhältniß der Prophetie zur Mantik auseinander; darauf entwickelt er die prophetische Weissagung nach ihrer subjectiven Beschaffenheit und ihrem objectiven Charakter, endlich die messianische Weissagung in ihrer zeitlichen Form und ihrem ewigen Inhalte. In diese 3 Capitel läßt sich der übrigens nur in Paragraphen gegliederte reiche Inhalt dieser Schrift übersichtlich zusammenfassen.

Zuerst wird die Mantik oder natürliche Divination besprochen und gezeigt, daß dieselbe sich nicht als bloße *γοητεία*, Täuscherei, begreifen lasse, sondern, wie groß auch der Spielraum sei, der dem Priesterbetruge und abergläubischer Selbsttäuschung zugeschrieben werden möge, doch eine Realität zur Grundlage habe, was durch die Erscheinungen des Magnetismus und Somnambulismus über alle Zweifel festgestellt worden sei, da zahlreiche Data der Geschichte der Divination bei alten und neuen Völkern die Verwandtschaft der mantischen Erscheinungen des antiken und modernen Heidenthums mit den somnambulen Erscheinungen beweisen. Darauf werden die Wurzeln der Prophetie in der Idee des biblischen Gottesreiches aufgezeigt, einer Idee, welche in der Kirche des N. T. vorbereitet

werde, wie diese durch die Theokratie des A. T., und kein unwahres Ideal sei, sondern dereinst in die Erscheinung treten werde. Die Träger dieser Idee seien die Propheten und von Gott dazu berufen, dieselbe im Volke zu erwecken und die Theokratie ihr gemäß zu gestalten, so daß sich in keinem der uns bekannten Volkskreise für die hebräischen Propheten eine entsprechende Parallele finde, außer etwa in jenen Mönchspredigern des Mittelalters, einem Bernhard und Savonarola und in weiterem Abstande auch in Capistran, deren Wirken näher geschildert wird. Weiter werden, durch Erläuterung des Namens נָבִיא eingeleitet, die äußere Geschichte des Prophetenthums und die Berufssphäre und Berufsthätigkeit der Propheten in geschichtlichen Umrissen vorgeführt, sodann das übernatürliche Princip der prophetischen Weissagung und der Zustand der prophetischen Eingebung genauer erörtert, wornach endlich das Verhältniß der Prophetie zur Mantik dahin bestimmt wird, daß diese von unten her, die prophetische Divinition von oben her sei, jene im psychisch-somatischen, diese im penumatischen Leben ihren Ursprung habe, daher auch die Sphäre, in der beide sich bewegen, verschieden sei, dort die Sphäre der mit dem Individuum in Beziehung stehenden Sinnenwelt und das Reich der weltlichen Interessen, hier die Sphäre des geistigen Lebens und der ewigen Interessen. Gemeinsam sei dagegen der biblischen Prophetie mit der Mantik die Traumdivination und die wache Vision in der Ekstase — wiewohl auch hier mit Unterschieden. Die Selbstthätigkeit und das Selbstbewußtsein gehen nicht in Selbstlosigkeit unter — wenn nicht das Beispiel von Saul eine Ausnahme machen sollte. Die Continuität mit der Außenwelt werde nicht abgebrochen: bei den niederen Graden der Ekstase bleibe die Reflexion auf die Außenwelt, bei den höhern in der Ekstase der menschlich verständige Ausdruck und nach derselben die Rückerinnerung und die Fähigkeit, über das in der Offenbarung Empfangene nachzudenken. In diese Sätze ist das Ergebniß einer sorgfältigen Entwicklung der Beschaffenheit der Weissagung zusammengefaßt, in welcher nicht nur auf Grund von 4. Mos. 12, 6 der Prophetie überhaupt der ekstatische Charakter vindicirt und der Unterschied zwischen der Mosi zu Theil gewordenen Offenbarung und der Inspiration der Propheten besprochen, sondern auch der Charakter der Ekstase in der Form des prophetischen Traumes und im wachen Zustande der Vision deutlicher, als es bisher geschehen war, dargelegt und zugleich nachgewiesen wird, daß die Kirche zu keiner Zeit den ekstatischen Charakter der Weissagung, sondern in dem Kampfe gegen den Montanismus nur die mantische amentia oder die *παρέκστασις*, eine

falsche ἔκστασις, bekämpft habe.*) „Die Vision ist nichts Anderes als die innere Verleiblichung, daher auch Symbolisirung des im Geiste Empfundenen — sei es plastisch für das innere Auge oder phonetisch für das innere Gehör" (S. 54).

Hieran reiht sich, durch die richtige Begrenzung von Weissagung und Vorhersagung angebahnt, die nähere Darlegung des Inhalts der prophetischen Weissagungan, der im Allgemeinen kein anderer sei, als der Inhalt des Wortes Gottes, Gesetz und Evangelium, in der Form von Paränese, aus der nach dem in der Geschichte der Menschheit waltenden heiligen Gesetze der vergeltenden Gerechtigkeit sich die Prophetie der Vergeltung in der Zukunft entwickele. Die Propheten nämlich, in der Mitte des Reichsbewußtseins Israels stehend, schauen die Zukunft unter dem Gesichtspunkte an, daß die Geschichte einerseits die Offenbarung der vergeltenden Gerechtigkeit gegen die Widersacher des Gottesreiches sei, andrerseits der Liebe gegen die ächten Reichsgenossen. Vergeltung und Verheißung verkündige schon das Gesetz, besonders in dem Segen und Fluch über die Beobachter und die Uebertreter des Gesetzes 3. Mos. 26 u. 5. Mos. 28. 30, übergreifand aber über die gesetzliche Oekonomie sei der mit den Vätern geschlossene Bund und die darauf ruhende Hoffnung des messianischen Heiles. Nach beiden Seiten hin, nach der der Verheißung und der Vergeltung walte, richtend die Prophetie über die Zukunft der Völker, des Gottesreiches wie seiner Widersacher — dabei stets den Blick gerichtet auf den letzten Ausgang: die Verwirklichung der Idee Israels als königliches Priesterthum und heiliges Volk 2. Mos. 19, 6. Daher die Weissagung eines Endgerichts, des Sieges über alle Widersacher des Gottesreiches außerhalb und innerhalb — innerhalb durch Sichtung des Erzes von den Schlacken, des Weizens von der Spreu, und ebenso außerhalb durch Vernichtung, beziehungsweise Bekehrung der antitheokratischen Mächte. Von der Gerichtsverkündigung über die Widersacher sowohl innerhalb des Volks der Erwählung als in den Heidenvölkern gehe in der Regel die Weissagung aus und schließe mit dem Hinausblicke auf das Endgericht und dem schließlichen Siege des Gottesreiches. Zur Begründung und Erläuterung dieser Sätze geht der Verfasser näher auf die Weissagungen über die Weltmächte

*) Vgl. damit die Bemerkungen von Dr. K. Graul, die christliche Kirche an der Schwelle des Irenäischen Zeitalters Lpz. 1861 S. 115 ff., woraus gleichfalls erhellt, daß die Kirche nur die montanistische Ekstase („amentia") d. i. Bewußtlosigkeit bekämpft habe.



Assur und Chaldäer ein und weist nach, daß Hosea und Amos gegen 50 resp. 100 Jahre vorher den Untergang des Zehnstämmereichs, und Jesaja in C. 39 u. 13. 14, desgleichen sein Zeitgenosse Micha (4, 10) das Chaldäerreich als Weltmacht und das babylonische Exil 150 Jahre vor den Ereignissen vorausverkündigt haben.

Die Anerkennung dieser und anderer Weissagungen von Ereignissen, die weit über den natürlichen Horizont des Propheten hinauslagen, führte wie von selbst auf die genauere Erörterung der Prädiction, nämlich a. ihrer Grenzen, worüber bemerkt wird, daß der Kanon: die Voraussagung dürfe die Geschichte nicht zerstören, könne nicht das durch die Zauberlaterne in die Gegenwart reflectirte Bild der Zukunft sein, noch der aus dem *κατ ἰδίαν* Matth. 20, 17 sich ergebenden Begrenzung bedürfe: nicht jede detaillirte Prädiction zerstöre die Geschichte; sondern nur diejenige, welche vor den in der Geschichte handelnden Personen ausgesprochen würde; b. der Namen- und Zahlen-Prädictionen, wobei das Vorkommen von Eigennamen künftiger Personen in der Weissagung in Abrede gestellt wird, da die Weissagung von Koresch Jes. 44, 28. 45, 1 nicht von Jesaja sei und der Name Josia 1. Kg. 13, 2 von dem spätern Redaktor der Bücher der Könige eingeschoben sein möge, dagegen specielle Zahlen-Prädictionen, nicht blos in runden, der Wirklichkeit sich annähernden Zeitangaben, wie in den 70 Jahren des babyl. Exils, sondern auch in präcis bestimmten Zeitangaben, wie Jes. 38, 5. Jes. 20 und selbst Jes. 7, 8, anerkannt werden; c. Der Sach-Prädictionen, zu deren Rechtfertigung nicht nur aus dem Wirken des Jeremia gezeigt wird, wie fortgesetzt die prophetische Prädiction den Stadien der sich entwickelnden Geschichte vorhergeht, sondern auch die Erfüllung einer großen Anzahl von Weissagungen über auswärtige Völker aus der Geschichte nachgewiesen wird. Endlich d. die Frage über „die unerfüllten Weissagungen" wird dahin beantwortet, daß darunter nicht Aussprüche und einzelne Züge begriffen sein können, welche von den Propheten selbst nicht eigentlich gemeint, nur zur concreten Darstellung oder dichterischen Ausmalung allgemeiner Gedanken dienen, von solchen Stellen abgesehen aber im gewissen Sinne auch unerfüllte Weissagungen vorkommen, nämlich Gerichtsdrohungen, deren Eintreffen durch Buße der Bedrohten aufgehalten ward, wie z. B. der Untergang Nini-ve's, welchen Jonas dieser Stadt ankündigte u. a. mehr, überhaupt solche Weissagungen, in welchen Segen und Fluch über gewisse sittliche Zustände ausgesprochen werden, wenn diese Zustände in Folge der Prophezeihung sich ändern, womit ja die

Weissagung ihren Zweck erreicht habe. Was sonst noch von Weissagungen, die nicht in diese Kategorie gehören, als unerfüllt aufgeführt werde, beruhe entweder auf falscher exegetischer oder geschichtlicher Auffassung der Data, oder darauf, daß in der prophetischen Schilderung die Hauptkatastrophe, welche eine Macht erleidet, mit dem Folgenden zusammenbegriffen, die Erfüllung also nicht auf einmal, sondern successive erfolgt sei, so daß kurze günstige Wendungen des Geschicks dem gänzlichen Untergange voraufgingen, die bei manchen Fällen von den Propheten selbst erwähnt werden und auch, wo ihrer keine ausdrückliche Erwähnung geschehe, nicht ausgeschlossen seien, wobei übrigens der Verfasser auch in einzelnen Fällen eine Täuschung der Propheten über die Zeitferne des letzten Ausgangs für möglich hält.

Das letzte Drittheil der Schrift handelt von der messianischen Weissagung nach ihrer zeitlichen Form und ihrem ewigen Inhalte. Die zeitliche Form derselben bestehe darin, daß der Geist Gottes aus der alttestamentlichen Anschauungssphäre der Propheten das Gewand entlehnte, in welchem er die Entwicklung der zukünftigen Reichsgeschichte ihrer innern Anschauung vorführte, so daß der Messias der Propheten und das von ihnen geweissagte Reich nicht der Jesus des Neuen Testamentes und die von ihm gestiftete Kirche ist, und dies doch für den ist, welcher in den Wahrheiten und Instituten der alttestamentlichen Religion die Präformation der höheren Entwicklungsstufe des Christenthums erkennt. Allen messianischen Weissagungen liege eine großartige Typologie zu Grunde, ob auch den Propheten selbst unbewußt, nämlich beziehungsweise unbewußt, da sich auch Stellen finden, wo die symbolische Hülle einen Grad von Durchsichtigkeit erhalte, der es ihnen unmöglich machte, dieselbe anders als symbolisch zu fassen. — Besonders angesprochen hat uns aber die Darlegung des Inhalts der messianischen Weissung: a. von der Person des Messias als des wahren Gottesknechts und Propheten nach dem zweiten Theile des Jesaja, b. von dem Werke des Messias, nämlich dem belehrenden Worte oder der Heilsverkündigung, der versöhnenden That und der vollendenden Herrschaft, entsprechend den drei Ständen, welche das israelititische Volksleben mit Gott vermitteln, dem Propheten-, dem Priester- und dem königlichen Stande, indem hier die Hauptstellen für alle diese Momente lichtvoll gruppirt und aus der Gesammtanschauung der heil. Schrift nach der Analogie des Glaubens in aller Kürze so erläutert sind, daß sie den Leser einen klaren Einblick in die dem festen prophetischen Worte einwohnende πολυποικιλος σοφια τοῦ θεοῦ (Eph. 3, 10) gewähren.

So viel zur Andeutung des lehrreichen Inhalts dieser apologetisch-hermeneutischen Studie, die uns nach Anlage und Ausführung ihres Gegenstandes ganz geeignet erscheint, einer richtigeren Würdigung der alttestamentlichen Prophetie in weiten Kreisen Eingang zu verschaffen. In allen wesentlichen Punkten sind wir mit den Ansichten des Verfassers einverstanden; nur seine Stellung zu den kritischen Fragen über das A. T. können wir weder theilen noch für haltbar erachten. In Bezug auf diese Fragen nimmt Thol. eine Mittelstellung ein zwischen den Ansichten der Gegner der biblischen Offenbarung und den Forschungen der entschiedenen Vertreter derselben, so daß er mit diesen sich für die Echtheit von Jes. 13 u. 14 erklärt, dagegen mit jenen von einem Deutero-Jesaja und Proto-Zacharia redet, also den letzten Theil des Buches Jesaja für das Werk eines exilischen Propheten hält, den zweiten Theil der Weissagungen Zacharia's einem oder zwei vorexilischen Propheten aus den Zeiten des Jesaja zuschreibt, und auch die Echtheit des Buches Daniel nicht anerkennt. Wir unterschreiben ohne Vorbehalt, was der Verfasser über diese Stellung bemerkt: „Gewiß wird der Einfluß einer naturalistischen Denkart, welcher übernatürliche Wunder und Weissagungen schon a priori als unmöglich gelten, auch in dem kritischen Urtheile über biblische Bücher, worin dergleichen bezeugt werden, sich nicht verleugnen können, wie denn auch in vorliegender Abhandlung unwidersprechliche Belege hiefür gegeben werden; dennoch halte ich dafür, daß nicht alle Resultate der neueren Kritik auf jenen dogmatischen Voraussetzungen beruhen, daß vielmehr so manche derselben auch von den gläubigen Theologen zugestanden werden müssen." Aber so richtig dies Alles ist, so hat der Verfasser dabei doch ein sehr wesentliches Moment ganz übersehen, daß nämlich zur rechten und wahren Würdigung einer Schrift das richtige Verständniß derselben die erste und unerläßlichste Bedingung ist, dieses richtige Verständniß aber nur durch vorurtheilsfreies Eingehen und Eindringen in ihren Inhalt und Geist gewonnen werden kann. Dies ist aber da unmöglich, wo der Kritiker sich mit seiner religiösen und theologischen Grundanschauung im entschiedensten Gegensatze zu dem Inhalte und Geiste der zu beurtheilenden Schrift befindet. Ein großer Theil der Einwände, welche die neuere Kritik gegen die Echtheit mehrerer Weissagungen des Jesaia und Zacharia sowie des Buches Daniel und anderer Schriften des A. T. vorbringt, beruht zwar nicht auf dogmatischen Vorurtheilen, wohl aber auf Mangel an Verständniß, wenn nicht gar auf gänzlicher Unfähigkeit des Naturalismus, in den Geist des A. T. einzudringen und die Erzeugnisse

dieses Geistes richtig zu beurtheilen. Und die Annahmen eines Deutero-Jesaja und Proto-Zacharia und einer dem vermeintlichen Makkabäischen Buche Daniels zu Grunde liegenden älteren prophetischen Basis von Weissagungen des von Ezechiel 14, 14. 18. 28, 3 erwähnten Daniel sind nicht historische Ergebnisse kritischer Forschung, sondern Erfindungen der kritischen Verlegenheit, durch welche Ewald, Bunsen u. A. die Widersprüche ihrer Ansichten mit den geschichtlichen Zeugnissen nothdürftig zu verdecken suchen. — Doch haben diese Punkte, worin Thol. den Annahmen der naturalistischen Kritik beipflichtet, auf die Hauptmomente seiner Entwicklung der biblischen Prophetie keinen erheblichen Einfluß ausgeübt, weil er den theologischen Standpunkt dieser Gegner der biblischen Offenbarung in keiner Hinsicht theilt. Daher können wir auch seine Schrift Allen, die sich über diesen Gegenstand unterrichten wollen, mit voller Ueberzeugung empfehlen.

Ueber das Verhältniß der alttestamentlichen Prophetie zur heidnischen Mantik von Dr. Gust. Fried. Oehler. (Glückwünschungsschreiben der Universität Tübingen an die Universität Breslau zur Jubelfeier ihres funfzigjährigen Bestehens). Tüb. 1861. 24 S. 4.

Während die Mantik des Heidenthums, die, um Zeichen des göttlichen Willens zu finden, Himmel und Erde durchsucht, die fragend selbst an die Pforten des Todtenreiches gepocht, die in der Tiefe der menschlichen Brust auf die göttliche Stimme gelauscht, doch den Rath des lebendigen Gottes nicht erkundet hat, so daß das alte Heidenthum am Schlusse seiner Entwicklung trotz alles seines Ruhmes rathlos dasteht und keinen Schlüssel zum Verständniß der Wege Gottes, keine Erkenntniß des Ziels der Geschichte besitzt: so wird dagegen dem Volke Israel in dem Offenbarungsworte der Propheten auf jeder Stufe seiner geschichtlichen Entwicklung dasjenige Maaß der Erkenntniß göttlicher Wege, welches dieser Stufe entspricht, erschlossen, die Vergangenheit und Gegenwart im Lichte des göttlichen Reichsrathes gedeutet und die im Schooße der letzteren ruhende Zukunft enthüllt; und dieses prophetische Wort findet in der es erfüllenden Geschichte seine Bewährung und Beglaubigung. Die religiöse Bedeutung der Mantik, wie überhaupt die Kraft des alten Heidenthums steigt und sinkt mit dem nationalen Leben. Dagegen auf dem Boden des A. Testamentes ist das nationale Unglück nicht Zeugniß von der Nichtigkeit und Schwäche,

sondern umgekehrt von der Realität des Bundesgottes und seiner vergeltenden Gerechtigkeit; demgemäß auch die Kraft der Prophetie so wenig bedingt durch die Blüthe des nationalen Lebens, daß vielmehr gerade in der Zeit der tiefsten Gesunkenheit des Volks, da nach menschlichem Ansehen keine Hoffnung auf Rettung und Wiedererhebung desselben ist, die Propheten in triumphirender Gewißheit die künftige Erlösung und die Vollendung des göttlichen Reiches weissagen, zum Zeugniß, daß sie ihr Wissen nicht aus der natürlichen Betrachtung der Geschichte schöpfen, sondern aus dem Gottesgeiste, dessen Rath über der Geschichte waltet und auch die ihm nach menschlicher Ansicht widersprechenden Thatsachen sich dienstbar zu machen weiß. — Diese Gedanken entwickelt der Verfasser aus einer zwar nur in allgemeinen Umrissen, aber mit geist- und lebenvollen Zügen entworfenen Vergleichung des Wesens der heidnischen Mantik mit dem alttestamentlichen Prophetenthume auf so klare und überzeugende Weise, daß wir dieser seiner Abhandlung, von der wir nicht einmal wissen, ob sie in den Buchhandel kommen wird, recht weite Verbreitung und allgemeine Beachtung wünschen.

Geschichte der alttestamentlichen Weissagung von Dr. **Gust. Baur.** Erster Theil. Die Vorgeschichte der alttestamentlichen Weissagung. Gießen. 1861. X. u. 420 S. 8.

In diesem Werke erhalten wir eine natürliche oder naturalistische Geschichte der alttestamentlichen Prophetie. Der erste Theil umfaßt nur die Vorgeschichte derselben von der patriarchalischen Zeit an bis zur Entwicklung des Königthums, und ist so weitläufig angelegt, daß, wenn der Verfasser die Geschichte der Weissagung selber nicht kürzer faßt, für die vier Perioden, in die er dieselbe theilt: a. die vorexilische, b. die exilische, c. die nachexilische, d. die nicht kanonische Entwicklung bis auf Jesus Christus, ohne Zweifel noch 4 Bände in Aussicht stehen. Der Verfasser will die Geschichte der alttestamentlichen Weissagung so darstellen, wie sie in ihrem Wesen und Werden wirklich ist, mit der Unbefangenheit, die jede geschichtliche Darstellung fordert, das A. T. auslegen, aber nichts in dasselbe hineinlegen, den Gedanken der Verfasser in ihrem wesentlichen innersten Gehalte wie in ihren besondern Beziehungen nachgehend, aus der frischen Quelle der Schrift schöpfen, nicht mit Deutungen, wie sie die traditionelle Auslegung, die Zeitrichtung oder persönliche Liebhaberei empfiehlt, jene Quelle lebendigen Wassers

trüben oder verschütten, indem nach seiner Ueberzeugung die Geschichte bisher nicht zu ihrem Rechte gekommen sei weder auf Seiten der kirchlich gläubigen noch auf Seiten der rationalistisch kritischen Theologie. Zu keiner von diesen beiden Richtungen scheint er übrigens Ewald zu zählen, da er demselben fast durchgängig folgt. Auch erklärt er eine gänzliche Unbefangenheit für unmöglich, da man zu seiner Arbeit gewisse Bedingungen schon mitbringe, die auf Standpunkt und Auffassung eigenthümlich bestimmend einwirken. Seine Darstellung ruhe „auf der Ueberzeugnng, daß die Geschichte ein Ineinander göttlicher und menschlicher Thätigkeit ist." In absoluter Vollkommenheit trete jenes Ineinander nur in der größten geschichtlichen Thatsache, in der Erscheinung des Erlösers hervor; zu dieser Thatsache stehe das A. T. im Verhältniß der unmittelbarsten positiven Vorbereitung. Hiernach waren in allen erleuchteten Gottesmännern des A. T. noch menschliche Elemente, die der göttliche Geist noch nicht vollkommen durchdrungen hatte, und daraus folgt „die Pflicht, in den von ihnen ausgegangenen Schriften den göttlichen Kern von der menschlichen Auffassung und die ewige göttliche Wahrheit von einzelnen aus der Zeit hervorgegangenen und bald durch die Zeit widerlegten Irrthümern zu unterscheiden." Zu diesen durch die Zeit widerlegten Irrthümern rechnet nun Dr. B. gar Vieles, was die Theologie der christlichen Kirche für wesentliche Wahrheiten der alttestamentlichen Gottesoffenbarung hält, nicht nur den Glauben an die Inspiration der kanonischen Schriften des A. T., zu dem sich die Christenheit bisher auf Grund ihrer Bezeugung durch Christum und die Apostel bekannt hat, sondern auch die Ueberzeugung von der objectiven Realität der Theokratie oder des Gottesreiches, welches der Herr Himmels und der Erde durch übernatürliche Offenbarung und Wunderthaten seiner Allmacht in Israel aufgerichtet hat. Zwar erkennt er einen Unterschied zwischen der alttestamentlichen Religion und den übrigen vorchristlichen oder heidnischen Religionen an, und findet denselben darin, daß in jener den Israeliten der heilige Wille des einen wahren Gottes in der bestimmten Forderung eines Gesetzes gegenübertritt und daß Propheten dieses göttliche Gesetz zur Geltung zu bringen suchen und seine wahre Erfüllung vorbereiten, während alle heidnischen Religionen weder ein heiliges göttliches Gesetz noch Propheten haben und auf eine den reinen Begriff des Göttlichen beeinträchtigende Weise das Göttliche und Creatürliche mit einander vermischen, so daß sie in Creaturvergötterung verfallen. Auch weist er in einer ausführlichen Betrachtung der natürlichen Grundlage der alttestamentlichen Weissagung

durch eingehende Erörterungen über die semitische Sprache, Kunst, Wissenschaft und Religion nach, daß die in dem reinen Begriffe des Göttlichen wurzelnde reinere Religion Israels keineswegs lediglich Product der natürlichen Anlage sei, die wie den semitischen Volksstamm überhaupt so insbesondere das israelitische Volk vor andern befähigt hätte, Träger derselben zu sein, sondern auf einem dem natürlichen Leben des Volks eingepflanzten höheren Principe beruhe, das durch eine Persönlichkeit vermittelt sei, welche, in Folge einer besonders kräftigen Selbstmittheilung Gottes an sie, selbst durch höheres religiöses Leben ausgezeichnet und beschäftigt war, auf religiösem Gebiete schöpferisch thätig zu sein. Diese ausgezeichnete Persönlichkeit war Abraham, „welchem das höhere Princip der alttestamentlichen Religion zuerst aufging, welcher es seinem Volke mittheilte und die von dem Verlaufe der Naturreligion gesonderte Entwicklung der alttestamentlichen Religion begründete." Denn „es liegt im Wesen des Geistes, der als solcher Persönlichkeit ist, daß jede Kraft geistigen Lebens, welche dieses Leben positiv fördert, durch eine ausgezeichnete Persönlichkeit vermittelt wird."

Wenn hienach der alttestamentliche Gottesbegriff „auf einer Gottes wahres Wesen offenbarenden Selbstmittheilung des unendlichen Gottes" beruht, so scheint der Verfasser nicht nur die alttestamentliche Religion mit dem Christenthume als eine geoffenbarte mit Recht allen übrigen Religionen gegenüber zu stellen, sondern auch in Wahrheit eine übernatürliche Gottesoffenbarung anzuerkennen. Allein nirgends bezeichnet er die von ihm angenommene Gottesoffenbaruug als eine übernatürliche, weil er eben den übernatürlichen Charakter derselben nicht anerkennt. Auf die Frage, wie Gott sich dem Abraham geoffenbart und was er ihm geoffenbart habe, läßt er sich gar nicht ein, sondern beantwortet nur die Frage: auf welche Weise das neue Lebensprincip der geoffenbarten Religion, das seine Quelle in einer besonderen Selbstmittheilung Gottes an den Menschen hat, geschichtlich in das Leben des Volks eintrete, durch den Nachweis, daß wir mit den alttestamentlichen Nachrichten über Abraham, nachdem bis dahin die Personification von Personen und Stämmen vorgeherrscht habe, zuerst den festen Boden wirklich persönlicher Menschengeschichte betreten. Was uns von ihm erzählt werde, sei so reich an individuellen Zügen, daß an der Geschichtlichkeit seiner Persönlichkeit nicht zu zweifeln sei, und das, was Abraham vor Allen auszeichne, sei eben dies, daß Abraham der erste Begründer der alttestamentlichen Religion sei. Die Bestimmtheit, womit der wahre Gott, den Israel anbetete, als Gott Abrahams bezeichnet werde, setze voraus, daß

vor Abraham, dieser Gott nicht erkannt gewesen sei. Nach dem Elohisten, dem ältesten Erzähler oder Verfasser der Grundschrift des Pentateuchs, „welche sicher nicht vor der Gründung des israelitischen Königthums entstanden ist," offenbare sich der Gott, der ihn bis dahin thatsächlich geschützt und geleitet, dem Abraham erst ausdrücklich, nachdem dieser bereits eine Reihe von Jahren in Kanaan gelebt hat; und zu dieser Darstellung stimme die Natur der Sache, wonach die Annahme am nächsten liegt, es werde die Umgestaltung des Gottesbewußtseins mit der Veränderung des Wohnorts und mit dem Hervortreten Abrahams als selbständiges Stammeshaupt in Verbindung gestanden haben. Einen bedeutsamen Wink über den näheren Verlauf dieser Umwandlung aber gebe die Erzählung von der beabsichtigten Opferung Isaaks, die indirect eine Verwerfung des Menschenopfers, bestimmter des Opfers des Erstgebornen enthalte, aber eben so gewiß das Zugeständniß einschließe, daß Abraham beabsichtigt habe, an jenem Opfer sich zu betheiligen, als dem von Gott geforderten höchsten Beweise vollständiger Gottergebenheit. Wenn nun weiter erzählt werde, daß Gott das erst geforderte Opfer des Sohnes nachher verworfen und an der selbstverleugnenden Opferwilligkeit Abrahams sich habe genügen lassen, so liege darin „mit aller Klarheit und Bestimmtheit, welche bei einer solchen Darstellung eines innern Vorgangs als eines äußern Factums nur möglich sei, die Thatsache ausgesprochen, daß Abrahams Geiste zuerst Gott als der sich offenbarte, welcher nicht das Opfer der Vernichtung des leiblichen Lebens fordert, sondern die Heiligung des Lebens in dem geistlichen Opfer des selbstsüchtigen Willens, weil er eben selbst ein Geist und im Geist und in der Wahrheit angebetet sein will. Die Forderung, den Sohn zu opfern, konnte in der Erzählung um so unbedenklicher dem wahren Gott beigelegt werden, als sie ja in der That als Forderung unbedingter selbstverleugnender Hingebung an Gott berechtigt war, und nur in Bezug auf die Form dieser Hingebung eine Aenderung erfuhr."

Aus diesen wörtlichen Auszügen erhellt wohl so deutlich als möglich, daß der Verfasser keine göttliche Offenbarung von objectiver Realität anerkennt, sondern alle Erzählungen der Genesis von thatsächlichen Gottesoffenbarungen an Abraham und die übrigen Patriarchen bloß für spätere, gegen tausend Jahre nach den Zeiten Abrahams entstandene, Einkleidungen innerer Vorgänge in die Form äußerer Facta hält, und unter der besonderen göttlichen Offenbarung, die er annimmt, nichts weiter als providentielle Einwirkungen Gottes, des absoluten Geistes, auf den Geist Abrahams versteht. Der geschichtliche Kern,

welcher den Erzählungen zu Grunde liegt, besteht bloß darin, daß dem Abraham zuerst die Erkenntniß der reinen Geistigkeit und der daraus folgenden Einzigkeit Gottes aufgegangen ist, aber nicht durch objectiv reale Selbstbezeugung dieses Gottes oder durch unmittelbare göttliche Eingebung; denn — wie S. 147 f. bemerkt wird — die Bedeutung des Namens אֵל שַׁדַּי „allmächtiger oder vielmehr gewaltiger, vernichtender Gott," unter dem sich Gott ihm nach dem ältesten Erzähler geoffenbart habe, „erinnert noch an den natürlichen Boden, auf welchem Abrahams geistiger Gottesbegriff erwuchs, an die Verehrung des Repräsentanten des zerstörenden Naturprincips, und ist zugleich für die erste Stufe in der Entwicklung dieses Begriffes bezeichnend, indem sie nur erst die mehr negative Bestimmung Gottes ausdrückt, als des Wesens, vor dessen Macht alles Endliche nichtig ist, und der mosaischen Periode überläßt, ihn auch positiv als das Wesen zu bestimmen, welches das wahre Sein ist in allem endlichen Dasein." Mit dem Begriffe des rein geistigen, persönlichen Gottes aber, zu welchem Abraham gekommen, war auch „die Ueberzeugung unmittelbar gegeben, daß dieser Gott den zu seiner Erkenntniß befähigten Wesen sich niemals werde unbezeugt gelassen haben, und eben so ist es natürlich, daß das israelitische Volk jene Ueberzeugung in der Form geschichtlicher Erzählung in die Darstellung der Vorgeschichte niedergelegt hat, womit seine nationale Geschichtschreibung beginnt." Von dieser Ueberzeugung durchdrungen haben also spätere prophetische Erzähler göttliche Verheißungen und Weissagungen gedichtet und in die Urzeit des menschlichen Geschlechts und in die patriarchalische Vorzeit verlegt. Das Protevangelium, welches „die traditionell kirchliche Ansicht gleich in unmittelbarster Verbindung mit der Geschichte des Sündenfalls 1. Mos. 3 entdeckt," enthält nach der „von traditioneller Exegese und dogmatischer Voreingenommenheit unbeirrten Auslegung" unsers Verfassers „eine Beziehung auf den Messias ausdrücklich gar nicht und implicite nur in einem Sinne, dessen Ermittlung jenseits der Aufgabe eigentlicher Auslegung liegt und dessen Benutzung diese der geistlichen Dichtkunst und etwa der populären Anwendung des Bibelwortes überlassen muß." Auch kann es „kaum zweifelhaft sein, daß die alttestamentliche Darstellung des Sündenfalles unter der Einwirkung parsischer Elemente entstanden ist." Der Segen Noahs, 1. Mos. 9, 25 ff. stammt aus dem Anfange des 8. Jahrhunderts, als die Japhetiten durch Vermittlung des neuassyrischen Reiches zuerst in nähere Beziehung zu Israel traten und Ahas ein Bündniß mit den Assyrern schloß. „Unter sol-

chen Verhältnissen konnte Noah die Weissagung von einem dereinstigen friedlichen Wohnen Japhets in den Zelten Sems in den Mund gelegt werden." In dem, zu den Zeiten der Richter gedichteten, Segen Jakobs 1. Mos. 49 liegt keine messianische Beziehung, sondern in dem Spruche über Juda wird nur ausgesagt, daß der Vorrang Juda's dauern soll, so lange er nach Silo kommt und daß ihm der Gehorsam der Stämme Israels ist. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat zwar schon der Prophet Ezechiel (21, 32) das Wort שִׁילֹה vom persönlichen Messias verstanden, aber diese Auffassung ist nur „auf ein unklares Vorurtheil" gegründet. Die Weissagungen Bileams scheinen nach 4. Mos. 24, 7. 17 f. die Grundzüge der Gestalt, in welcher sie uns vorliegen, in der Davidischen Zeit erhalten zu haben, wo die Verkündigung über Moab und Edom sich glänzend zu vollenden schien, verdanken aber ihre jetzige Gestalt dem Jehovisten. Die Erwähnung Assurs (4. Mos. 24, 22) führe mindestens in den Anfang des 8. Jahrhunderts; das freundliche Verhältniß desselben zu Israel aber, worin es als Vollstrecker der Strafe gegen die Feinde des heiligen Volks hier noch erscheint, gestatte nicht über das vorletzte Viertel dieses Jahrhunderts herabzugehen. In der Verkündigung des Sternes aus Jakob (C. 24, 17 ff.) stand dem Verfasser das ideale Bild eines Königs vor der Seele, dem auch die glänzendste geschichtliche Wirklichkeit nicht entsprach, und es ist nicht zweifelhaft, daß mit ihr der den Propheten Jesaia und Micha gleichzeitige Jehorist auf den erhabenen, vom Geiste Gottes erfüllten König hinwies, den jene Propheten als Vollender der Theokratie erwarteten, und so die aus der Davidischen Zeit herrührende Fassung der Weissagung Bileams den Hoffnungen seiner Zeit entsprechend weiter bildete. Nur V. 24 führe weiter herab, aber dieser Vers sei wahrscheinlich später hinzugefügt oder doch den späteren Verhältnissen entsprechend modificirt. In der Verkündigung von dem Propheten wie Mose, die das um die Mitte des 7. Jahrhunderts entstandene Deuteronomium 18, 15 liefert, werde nur von den Propheten collective geredet oder ausgesprochen, Gott werde seinem Volke zur rechten Zeit stets einen Propheten erwecken. Der Weissagung von dem Bestande des Davidischen Hauses 2. Sam. 7, 12 ff. liege wohl eine Ueberlieferung der wirklichen Worte Nathans zu Grunde, aber in der uns überlieferten Gestalt sei dieselbe eine spätere Umbildung zu einem authentischen Prophetenspruche, wie aus der bestimmten Hinweisung auf Salomo's Geburt und den von ihm zu vollführenden Tempelbau zu erkennen. In den Psalmen endlich finden sich keine messianischen Weissagungen. Der zweite

Ps. bezieht sich auf Salomo und Ps. 72 spiegelt den Glanz der Friedensherrschaft dieses Königs ab. Die Erwartungen, wie sie in diesen und ähnlichen Psalmen ausgesprochen sind, „gehen zwar zum Theil weit über das hinaus, was von den israelitischen Königen realisirt wurde, nicht aber über das ideale Bild vom israelitischen Königthume, noch auch über die Hoffnung, welche man auf Könige wie David und Salomo setzte."

In dieser Weise beseitigt Dr. B. alle messianischen Weissagungen in den Geschichtsbüchern des A. T. und in den Psalmen — nicht mit geschichtlichen Argumenten, sondern mit dem naturalistischen Axiome des vulgären Rationalismus, daß es keine Weissagungen giebt, die über den politischen Horizont der jedesmaligen Gegenwart hinausragen. Was sich aus den Zeitverhältnissen nicht erklären läßt, wie z. B. die Verkündigung Bileams von der Bedrängung Assurs und Ebers durch Schiffe von den Chittäern (4. Mos. 24, 24), wird ohne Weiteres als späterer Zusatz verworfen. Nach den eigenen Worten des Verfassers S. 23 f. ist ja die alttestamentliche Weissagung in ihrem Wesen nur „die aus dem Bewußtsein der Unzulänglichkeit des alttestamentlichen Standpunktes (auf dem der heilige Gott der in Sünde versunkenen Welt in unnahbarer Erhabenheit gegenübersteht und sein Wille dem Menschen als äußeres Gesetz gegenübertritt) sich entwickelnde Hoffnung und immer bestimmter werdende Vorstellung des vollkommensten religiösen Verhältnisses." „Ihre Wahrheit beruht auf der in ihrem Grunde wahren Erkenntniß Gottes im A. T., welche vermöge ihrer innern Wahrheit über die noch unvollkommene alttestamentliche Gestaltung des Verhältnisses zu diesem Gotte hinausdrängt; ihre Selbstgewißheit beruht auf der innern Erfahrung frommer Israeliten von der Wahrheit ihres Gottesgeistes auf der einen und von der Unvollkommenheit ihres gegenwärtigen Verhältnisses zu ihrem Gott auf der andern Seite." Die Weissagung gehört demnach durchaus dem Gebiete des inneren religiösen Lebens an und auch ihre Erfüllung ist auf diesem rein religiösem Gebiete zu suchen. „Wie nothwendig auch die Entwicklung des religiösen Lebens an äußere geschichtliche Bedingungen geknüpft ist und äußere Wirkungen hervortreibt: die besondere Art und Weise, wie diese Verknüpfung eintreten wird, entzieht sich der unmittelbar gewissen innern Erfahrung, und die Art, wie die menschlichen Träger der alttestamentlichen Weissagung diese Verknüpfung sich dachten und darstellten, ist menschlicher Täuschung ausgesetzt. Wer auch für alle diese Züge der prophetischen Verkündignngen die Erfüllung suchen zu müssen glaubt, der läßt den lebendigen Geist des A. T. zum todten

Buchstaben erstarren." Also wer die prophetischen Weissagungen für mehr als rein innerliche, aus der Sehnsucht frommer Israeliten nach einer innigeren Gemeinschaft mit dem wahren Gotte erwachsene religiöse Ahnungen hält, wer da glaubt, daß die Propheten wirklich aus göttlicher Eingebung den Entwickelungsgang des Reiches Gottes vorausgeschaut und die Zukunft des Messias voraus verkündigt haben, der läßt den lebendigen Geist des A. T. zum todten Buchstaben erstarren! Worin besteht denn aber der lebendige Geist des A. T., und wie äußert sich derselbe? Auf diese Fragen erhalten wir keine Antwort, falls dieselbe nicht etwa in den Bemerkungen des Verfassers über die Geschichte der alttestamentlichen Weissagung gegeben sein soll, in welchen ausgeführt wird, daß, weil die eigentliche weltgeschichtliche Mission des A. T. darin bestehe, *Παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* zu sein, darum auch das A. T. in seiner geschichtlichen Bedeutung nur unter dem Gesichtspunkte einer geschichtlichen Entwickelung begriffen werden könne, die sich darstelle zunächst als einen Fortschritt vom Unbestimmteren zum Bestimmteren, sodann als einen Fortschritt durch Irrthum zur Wahrheit, da die Geschichte der alttestamentlichen Weissagung theilweise auch eine Geschichte des menschlichen Irrthums sei, durch welche hindurch der innere Kern der göttlichen Wahrheit zu größerer Reinheit und Kraft sich entfaltet habe.

Diesen „innern Kern der göttlichen Wahrheit" werden uns die folgenden Bände, welche die Geschichte der alttestamentlichen Weissagung selber behandeln sollen, bringen. Nach der im ersten Bande gelieferten Vorgeschichte zu urtheilen, wird derselbe aber sehr dünn und mager ausfallen, da ja der Verfasser selbst bekennt, daß die besondere Art und Weise, wie das rein innerliche religiöse Leben sich an äußere geschichtliche Bedingungen knüpfe und äußere Wirkungen hervortreibe, sich sogar der unmittelbar gewissen inneren Erfahrung entziehe, und auch die Art, wie die Propheten dieselbe sich vorgestellt haben, menschlicher Täuschung ausgesetzt sei, der Satz aber, daß das Ineinander von göttlicher und menschlicher Thätigkeit in absoluter Vollkommenheit in der Erscheinung Christi hervorgetreten, viel zu allgemein und unbestimmt ist, um als gewisse Regel und Richtschnur zur Scheidung des Irrthums von der Wahrheit angewandt werden zu können. So wird denn ohne Zweifel die von Ewald zu Tage geförderte Wahrheit nicht nur die Quelle, sondern auch die Norm und Richtschnur, wie für die in dem vorliegenden Bande gelieferte Vorgeschichte, so auch für die noch zu erwartende Geschichte der alttestamentlichen Weissagung unsers Verfassers abgeben. **Keil.**

I.

Abhandlungen.

Grundlinien zur Dogmatik.

Von

Caspers,
Kirchenpropst zu Husum.

§ 1.

Das Princip der Dogmatik.

Die Dogmatik ist die Darstellung des Dogma der Kirche. Das Dogma der Kirche ist mithin der Inhalt der Dogmatik. Soll aber der Inhalt der Dogmatik dem Princip derselben nicht fremdartig sein, so muß das Dogma zugleich das Princip der Dogmatik sein. Das Princip der Dogmatik muß mit innerer Nothwendigkeit den ganzen Inhalt der Dogmatik aus sich entfalten, und daher bereits in sich schließen. Das Princip der Dogmatik, das Dogma, welches den Inhalt der Dogmatik involvirt und entfaltet, ist das theanthropologische. **Das theanthropologische Princip oder Dogma ist mithin das Princip der Dogmatik.**

1) Das theanthropologische Princip der Dogmatik ist, wie uns scheint, das von der Schrift angedeutete und uns zuge-

wiesene. Die Verheißungen des Alten Testaments, sowohl die Wort-, als die Sach- und Thatverheißungen bilden das Centrum der Alttestamentlichen Offenbarungen. Diese Verheißungen concentriren sich um den Erlöser Israels und der Heiden. Der Erlöser aber ist der עִמָּנוּ אֵל Jes. 7, 14, und der אֲבִי־עַד Jes. 9, 5. Die Erlösung mittelst der Offenbarung Gottes im Fleisch ist das in das Dunkel der Verheißung gehüllte geoffenbarte Geheimniß des A. T. Es hat mithin das A. T. seinen Kernpunkt in der Christologie oder Theanthropologie. Wenn der Lehrgehalt des A. T. sollte dargestellt werden, so müßte diese Darstellung füglich dasselbe Centrum und Princip haben, wie das A. T. selbst, nämlich das christologische oder theanthropologische. Denn erst in diesem Princip ist die ganze Fülle, welche eine etwaige Darstellung des A. Testamentl. Lehrgehalts entwickeln sollte, im Princip, im Kern, in nuce, gegeben. Daher kann auch von da aus erst das volle Licht auf die peripherischen Momente fallen.

Das Neue Test. zeigt uns in dem historischen Christus den Theanthropos, d. h. die volle Offenbarung Gottes, und zugleich die Vollendung des Menschen. Wenn aber Gott erst in Christo vollkommen geoffenbart ist, so ist er auch in Christo erst vollständig erkennbar. Wenn der ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος (2. Tim. 3, 17) in Christo allein vollendet dargestellt ist, so ist in Christo auch allein und erst die volle Anthropologie zu gewinnen. Hat aber das N. T. als Mittelpunkt seines ganzen Lehrgehaltes die Christologie oder die Theanthropologie, so vermag die Lehre vom Glauben auch kein anderes Princip aufzustellen, als das theanthropologische, da sie dann in Uebereinstimmung mit der Offenbarungslehre des N. T. sich weiß und begründet ist. Wenn das N. T. die volle Theologie in der Christologie giebt, so muß die Dogmatik ebenfalls von der Christologie oder Theanthropologie in die volle Theologie erst gelangen können. Wenn das N. T. in Christo erst und allein die vollendete Menschheit darstellt, so muß auch die Dogmatik allein

und zuerst von dem theanthropologischen Dogma in die volle Anthropologie gelangen können. Hat das N. T. in dem theanthropologischen Dogma die ganze Fülle des christlichen Lehrgehaltes, so muß dies Dogma auch das Princip der Dogmatik sein, um mit Sicherheit ein Princip zu haben, welches das Princip der Neutest. Offenbarung, mithin ein von Gott selbst gesetztes Princip ist.

2) Die Bekenntnißschriften unserer Kirche treiben das christologische Dogma mit dem Ernst und mit der Begründung der Schrift, so daß sie die Anbetung Christi als den höchsten Gottesdienst setzen. Hic (Christus) invocandus est, et promisit se auditurum esse preces nostras, et hunc cultum maxime probat, videlicet ut invocetur in omnibus afflictionibus 1. Joh. 2, 1. Si quis peccat, habemus advocatum apud Deum etc. Conf. Aug. Art. XXI. Es geht mit der Ausbildung der Christologie die Ausbildung der Theologie und der Anthropologie Hand in Hand. In dem Symb. apost. nimmt der christol. Artikel den größten Theil ein, und bildet zugleich durch die Aufzählung der Erlösungsthatsachen die nothwendige Mitte zwischen dem Artikel, welcher die Offenbarung Gottes vor der Erlösung, d. h. die Schöpfungsoffenbarung Gottes enthält, und zwischen dem Artikel, welcher die Aneignung der Erlösung enthält. Es wird dadurch das trinitarische Dogma in dem ersten Grundriß gegeben. Die Offenbarung Gottes im Fleisch ist mithin die Offenbarung der Trinität, und giebt somit die volle Entfaltung der Theologie.

Das Symbolum Quicumque stellt das Trinitätsdogma mit unentbehrlicher Klarheit fest und deshalb auch das Dogma von dem Theanthropos, wie es in dem kirchlichen Bewußtsein des Jahrhunderts der Abfassung des Bekenntnisses lebte. Wir sehen also, daß in der Kirche die Entwickelung der Theologie mit der Theanthropologie gleichen Schritt hielt.

Die Reformationszeit faßte die Christologie mit dialektischer Gewandtheit und Schärfe an, um den Theanthropos in seiner

Einheitlichen Person, allen Angriffen gegenüber, festzuhalten, wie es noch nie in der Kirche geschehen war. Und gerade in diese Zeit fällt die tiefere Erfassung und Ausbildung der Anthropologie. Die Sünde ist in einer Weise erfaßt, daß daraus die Ausbildung der Satanologie hervorgehen mußte. Wiederum ein Beweis, daß die Christologie das Centrum der kirchlichen Dogmen ist, und daß nur insoweit Licht auf die andern Dogmen fällt, als das theanthropol. Dogma ausgebildet ist.

So hat, wie uns scheint, die Kirche uns das theanthropol. Dogma als das Princip der Dogmatik zugewiesen.

3) Unser Princip ist kein abstractes, sondern ein reales. Würden wir ein abstractes Princip, selbst wenn es der Schrift entlehnt wäre, an die Spitze der Dogmatik stellen, so würde die Entfaltung dieses Princips nichts anderes enthalten, als Abstractionen.

Würde die Entfaltung das nicht enthalten, so würde sie vom Princip abfallen. Ein abstractes Princip aber, aus welchem der ganze Offenbarungsinhalt und jede Offenbarungs- und Erlösungsthatsache mit Nothwendigkeit sich entwickelte, würde, nach vollzogener Arbeit, die Offenbarung selbst, sammt den Offenbarungsthatsachen, wie sie in der Schrift enthalten sind, überflüssig machen. Wenigstens würde eine solche speculative Entwickelung des Dogma der Kirche die Geltung beanspruchen können, welche in der römisch-katholischen Kirche die Tradition neben der Schrift hat.

Da wir aber um des speculativen Princips willen, welches eine Reconstruction des Offenbarungsinhaltes zu geben vorgiebt, die Schrift in ihrer absoluten Dignität als Quelle und Richterin in Glaubenssachen, um der Schrift und um der Gemeinde und Kirche willen, nicht aufgeben können, so bleiben wir bei dem von der heil. Geschichte der Offenbarung, wie sie die Schrift uns mittheilt, und von der Kirche uns zugewiesenen theanthropol. Dogma als Princip der Dogmatik.

4) Das theantropologische Princip ist aber auch kein regulatorisches. Das regulatorische Princip ist im Grunde kein Princip. Es stellt entweder die Theologie, die Anthropologie, die Soteriologie und Eschatologie nach einander, um so den ganzen dogmatischen Stoff zu bewältigen, oder es stellt nach dem Schema der Trinitätslehre die einzelnen Dogmen unter das Dogma von der einzelnen göttlichen Person, um so den dogmatischen Stoff nach den Heilscausalitäten zu ordnen; oder es ordnet den Stoff nach der Empirie des frommen Bewußtseins, wodurch die objective Macht der Dogmen verschwindet, mithin keine Beschreibung des Dogma zu Stande kommt, sondern nur eine Beschreibung des von dem Dogma afficirten frommen Bewußtseins.

Unser Princip stellt aber das fromme Bewußtsein nicht dar, sondern den Theanthropos, insoweit er durch den Glauben verinnerlicht oder dem Glaubensbewußtsein aufgegangen ist. Der Glaube ist das ὄργανον ληπτικὸν, und dessen Bewußtsein ist erforderlich, um das Object des Glaubens, und nicht das ὄργανον ληπτικὸν darzustellen. Die Verinnerlichung des Objectes des Glaubens, und das Bewußtsein davon ist für die wissenschaftliche Darstellung nothwendig. Christus sagt: ἐάν τις θέλῃ τὸ θέλημα αὐτοῦ (τοῦ πέμψαντός με) ποιεῖν, γνώσεται περὶ τῆς διδαχῆς, Joh. 7, 17. Dies θέλημα Gottes offenbart sich in der ἐντολή Gottes. Die ἐντολή Gottes ist deutlich ausgesprochen in dem Wort: αὕτη ἔστιν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ, ἵνα πιστεύσωμεν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, 1. Joh. 3, 23. Das πιστεύειν ist also das θέλημα und die ἐντολή Gottes, und das γιγνώσκειν ist also auch das θέλημα und die ἐντολή Gottes. Darum spricht auch Petrus, auf Grund dieses göttlichen Willens: ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν, ὅτι σὺ εἶ ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, Joh. 6, 69. Nach der göttlichen Anordnung, wie wir sie in den vorstehenden Schriftaussprüchen hingestellt haben, ist das θέλημα und die ἐντολὴ Gottes nur halb erfüllt, wenn nicht aus dem Glauben

das Wissen oder das Erkennen sich entwickelt. Mithin ist auch keine wissenschaftliche Darstellung des Dogma möglich, wenn nicht durch Erfüllung des Willens Gottes der Theanthropos wahrhaft ins Glaubensbewußtsein aufgenommen worden ist. Aber zugleich verweist das verinnerlichte Dogma oder Princip der Dogmatik über das Glaubensbewußtsein des Dogmatikers und über die Stufe des zeitweiligen Glaubensbewußtseins der Kirche hinaus, wegen seiner Absolutheit in der Schrift. Und dadurch, daß der Glaube das Princip und seine Entwickelung für die Dogmatik aus der Schrift entnimmt und normirt, verliert die Dogmatik den subjectivistischen Charakter und gewinnt den objectiven, welcher mehr in sich schließt, als was das Bewußtsein des Glaubens erkannt hat und darzustellen vermag. —

Unser Princip verneint auch die Anordnung des dogmatischen Stoffs nach dem trinitarischen Dogma, denn die Schrift hat keiner göttlichen Person eine besondere Offenbarung und ein besonderes Wirkungsgebiet zugewiesen. Die Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt ist ebenso sehr des Vaters als des mittlerischen Sohnes und des Heil. Geistes Offenbarung und Werk. Die Erlösung ist ebenso sehr des Sohnes als des Vaters und des Heil. Geistes Offenbarung und Werk. Die Heiligung wird ebensosehr durch den Heil. Geist als durch den Sohn und den Vater vermittelt und ist daher Werk und Offenbarung des trinitarischen Gottes. Das Gebet richtet sich daher nicht in irdischen Dingen an den Vater, in Sachen der Erlösung an den Sohn Gottes, und in Sachen der Heiligung an den Heil. Geist, weil diese Gebietsvertheilung für das Gnadenwirken der einzelnen göttlichen Personen, sowie die verschiedenen Offenbarungsstadien derselben, unsers Dafürhaltens, schriftwidrig sind. Was aber dadurch für unser Princip gewonnen wird, ist das, daß bei der Vertheilung des dogmatischen Stoffs unter die drei göttlichen Heilscausalitäten die Behandlung jedes Stoff theils entweder aus der Christologie die

Fülle, Klarheit und die Entlehnung des Zweckes entnehmen, oder nackt und kahl, z. B. die Lehre von Gott dem Vater mit der herzlosen Darstellung der Eigenschaftslehre geben muß — dagegen bei unserm Princip von vorn herein die Fülle, Klarheit und Teleologie der Dogmatik in dem theanthropol. Princip gegeben ist.

Unser Princip verneint ebenfalls das bloß regulatorische Anordnen des dogmatischen Stoffs, wenn gleich dabei eine gewisse Ungezwungenheit in der Facheinschiebung der einzelnen Dogmen gewonnen wird, die nicht so unangenehm berührt, als ein künstlich und gezwungen durchgeführtes Princip. Indessen würden wir doch nur dann dazu greifen, wenn ein Princip für die Dogmatik als unstatthaft wissenschaftlich anerkannt wäre.

5) Nachdem wir uns über die Kirchlichkeit und Schriftgemäßheit unseres Princips oben bereits ausgesprochen haben, dürfte es uns nicht schwer werden, dasselbe, den der Dogmatik sich nähernden Wissenschaften gegenüber, abzugrenzen und zu poniren. Diese Wissenschaften dürften zunächst die biblische Theologie, die Symbolik, die Dogmengeschichte und die Apologetik und Polemik sein.

Wenn sich die exegetische Theologie zur biblischen Theologie verhält, „wie der Weg zum Ziel, wie die Arbeit zum Gewinn", so verhält sich in derselben Weise die biblische Theologie zur Dogmatik. Mit unserm Princip schließen wir die ganze Arbeit und den ganzen Weg der biblischen Theologie in das gewonnene Ziel ein. Wir sind also durch unser Princip vor der Arbeit, welche der biblischen Theologie obliegt, bewahrt, obgleich wir die Fundgrube der Arbeit mit ihr theilen. Das Princip der Dogmatik ist die Idee, welche durch das Kunstwerk der Dogmatik, das uns dem aus der Fundgrube der bibl. Theologie gewonnenen Golde gegossen ist, einheitlich, gestaltend, belebend hindurch geht.

Wenn die Symbolik im weitern Sinne die Wissenschaft

von dem Glaubensinhalt der kirchlichen Bekenntnißschriften, von deren Natur und Entstehen ist, so dürfte sich die biblische Theologie zur Symbolik verhalten, wie die zerstreuten Sonnenstrahlen zu den durch das Brennglas gesammelten, verstärkten, klar und zündend wirkenden. Die Dogmatik aber ist der Herd, auf welchem der dogmatische Stoff zu Einer Flamme sich concentrirt, angezündet von dem in den einzelnen Bekenntnißschriften, in dem Dogmatiker wirkenden Glauben. Die Dogmatik hat mittelst des theanthropol. Princips, welches das Centrum aller Bekenntnißschriften ist, alle Strahlen der bibl. Theologie durch die Bekenntnißschriften gesammelt, gereinigt durch das genannte Princip aufgenommen und verarbeitet.

Die Dogmengeschichte ist die Geschichte des Dogma der Kirche nach Aufstellung, Entwickelung und Feststellung desselben. Sie hat aber keine Rücksicht zu nehmen auf die bibl. Begründung des Dogma, sondern nur auf dasselbe insofern, als es in die Geschichte eingetreten ist. Das Dogma, insoweit es in der Schrift enthalten ist, ist mithin nicht Gegenstand der Dogmengeschichte. Die Dogmatik aber hat nach ihrem theanthropol. Princip ihre Quelle und Begründung des Dogma in der von der Dogmengeschichte nicht behandelten und nicht zu berücksichtigenden heiligen Schrift. Das theanthropol. Princip ist also gerade die Unterscheidung und Scheidung von der Dogmengeschichte. Andrerseits berücksichtigt die Dogmatik zur mehreren Begründung und zur klareren Darstellung des Dogma die Dogmengeschichte. Und eben deshalb ist die Dogmatik, nach vorstehenden Bemerkungen, keine rein historische Wissenschaft.

Wenn die Apologetik und Polemik zwei Radien einer Achse sind, so weisen sie beide auf die Achse und stehen in deren Dienst. Die Achse ist die Dogmatik. Die Apologetik hat das Dogma, das Christenthum, in seiner Totalität, den außerchristlichen Angriffen gegenüber zu rechtfertigen. Sie bildet die Vorhut der Dogmatik, während die Polemik die Nachhut bildet, da sie das Dogma mit Rücksicht auf die confessionellen Gegensätze

und auf die innerhalb der Kirche sich erhebenden Angriffe zu vertheidigen hat. Die Apologetik erobert der Dogmatik ihr Gebiet und die Polemik hält dasselbe rein von schmälernden Eingriffen und Angriffen. Unser Princip aber stellt uns mitten in „die Hauptmacht,“ und scheidet uns so von der Apologetik und von der Polemik. Wir haben es nach unserm Princip in der Dogmatik durchaus nicht ausschließlich mit Angriffen, welche innerhalb der Kirche oder außerhalb derselben gegen das Dogma erhoben werden, zu thun, sondern berücksichtigen dieselben nur insoweit, als sie Momente abgeben, durch deren Widerlegung das Dogma in ein helleres Licht gestellt wird. Apologetische und polemische Momente kommen in der Dogmatik vor, allein unser Princip bewahrt uns vor einer Dogmatik, welche in Apologetik und Polemik aufgeht.

6) Unser Princip wahrt der Dogmatik das ihr eigenthümliche Gebiet und weist uns auf eine absolut aposteriorische Construction der Dogmatik hin, im Gegensatz gegen die aprioristische Construction, welche nur die Idee Gottes und der Welt als Basis für den Operationsplan, bis zur pantheist. Gottmenschheit herab, benutzt; oder im Gegensatz gegen dies Resultat denselben Weg geht, um zur Ausgießung der Idee in Eine gottmenschliche Person zu gelangen. Wir wollen nicht zurückgehen in ein Gebiet, in welchem die philosophische Dogmatik uns nichts zu bieten vermag, als ihr leeres Princip, welches sie mittelst der Speculation mit christlichen Ideen ohne historischen Gehalt und Halt anfüllt; wir bleiben auf dem gegebenen, historischen, die volle Offenbarung in sich schließenden Gebiet, um so die Wissenschaft der Dogmatik gegen fremde Mittel und gegen Herüberziehen fremden und philosophischen Stoffs zu schützen. Die Dogmatik hat einen gerechten Anspruch darauf, ihr igenes Gebiet zu besitzen; sie darf deshalb keine außer ihr iegende Methode, kein außer ihr liegendes Princip in sich aufehmen, weil sie dadurch ihr Gebiet Fremden preisgiebt. Das emde Princip und die fremde Methode erobern das dogma-

tische Gebiet für eine fremde Wissenschaft mit Nothwendigkeit und Consequenz. Wir müssen also, um das der Dogmatik eigenthümliche Gebiet zu wahren, ein Dogma der Dogmatik zum Princip machen, in welchem sich das ganze dogmatische Gebiet im Kleinen wiederspiegelt, und eine Methode aus diesem Princip uns geben lassen, welche, weil dem Princip entwachsen, mit dem ganzen dogmatischen Gebiet verwachsen ist. Das Princip ist das theanthropologische, historisch, biblisch und kirchlich gegebene Princip, und die Methode ist die Selbstentfaltung des Princips, welche sich durch die ganze dogmatische Entwickelung bewähren muß. Unser Princip bewahrt uns, wie wir hoffen, von Fremden mit deren Waffen und Werkzeugen auf dogmatischem Gebiet ertappt, und so des Gebrauchs unberechtigter Waffen und Werkzeuge vor dem öffentlichen Richterstuhl der Wissenschaft angeklagt und verurtheilt zu werden.

---

§. 2.

Generelle Selbstentfaltung des Princips.

Das theanthropologische Princip ist identisch mit dem theanthropologischen Dogma, mit dem Dogma von dem historischen, biblischen und kirchlichen Theanthropos. Das Princip manifestirt sich zuerst im Dogma vom Theantropos und hat mithin zu seiner Selbstentfaltung und Selbstrechtfertigung zuerst das theanthropologische Dogma zu entwickeln. Das theanthropologische Princip entwickelt mithin zuerst die Theanthropologie oder die Christologie. (A.) Der Theanthropos aber ist ὁ θεὸς und ὁ ἄνθρωπος in Einer Person, in welcher sich Gott absolut und vollkommen geoffenbart hat.

Diese Offenbarung Gottes giebt allein die richtige Lehre von Gott. Die Lehre von Gott oder die Theologie ist mithin der zweite Theil, welcher sich aus unserm Princip entwickelt. (B.) Der Theanthropos aber stellt in seiner Person den absolut reinen Menschen dar, und lehrt durch seinen stellvertretenden Opfertod die Menschen ihren sündhaften Zustand kennen. Es entwickelt sich mithin aus der Lehre vom Theanthropos die Lehre von dem Menschen. Die Anthropologie ist der dritte Theil der Dogmatik, welchen unser Princip aus sich entfaltet. (C.)

1) Die Theanthropologie oder Christologie ist das Centrum der Dogmatik. In ihr pulsirt das Lebenssystem aller Dogmen. Sie ist der Gradmesser für die Theologie und Anthropologie, und zugleich für das Glaubensbewußtsein des Dogmatikers. In der Christologie gipfelt die Lehre der Schrift und der Kirche, ja selbst das nicht zum wissenschaftlichen Bewußtsein erwachte Leben der Gemeinde und deren Glieder. Wir haben daher in der Christologie das eigentliche Licht, welches das dogmatische System beleuchtet, gestaltet, tingirt und von innen heraus die einzelnen Dogmen anzündet und erhellt.

Das theanthropol. Dogma ist kein Lehrsatz der Philosophie. Die Philosophie hat den theantropol. Gedanken nicht eher gehabt, als nachdem der Theanthropos erschienen war. Daher *kann* auch der Theanthropos nicht nach der Nothwendigkeit seines Erscheinens aus der philosophischen Schöpfungsidee begriffen werden. Auch kann die Verbindung der beiden Naturen des Theanthropos nicht philosophisch bestimmt werden. Denn der Theanthropos, Christus, ist ein gegebener, ein historisch in die Erscheinung getretener, dessen Erscheinungszweck ein göttlich bestimmter, dessen Person eine in der Schrift festgestellte und beschriebene ist. Alle Philosophie und Speculation, insofern sie einen von der Offenbarung der Schrift unabhängigen Theanthropos construiren, und ihn dann mit dem historischen Christus

identisch machen will, ist durch die absolute Offenbarung Gottes in Christo selbst ausgeschlossen.

Die Vernunftwidrigkeit der Erscheinung Gottes im Fleisch dadurch heben zu wollen, daß man unsichre Stellen der griechischen Philosophen anführt, oder auf die Gebilde der Heiden hinweist, welche Göttererscheinungen fingirten und nichts Unvernünftiges darin fanden, oder das Bedürfniß der Menschen nach einem Theanthropos aus eben den angeführten Gründen herleiten zu wollen, um so den historischen Theanthropos zu rechtfertigen, sind Versuche, welche den Zweck der Erscheinung des Theanthropos weder in diesem noch in der Erlösungsbedürftigkeit noch in den Verheißungen der Schrift suchen, und daher von unserer Theanthropologie ausgeschlossen sind.

Unser theanthropol. Dogma ist ein gegebenes, welches in dem historischen Christus durch den Glauben erfaßt und zum Glaubensbewußtsein gebracht werden soll, und hat daher seine Entfaltung nur aus dem durch den Glauben erfahrenen historischen Christo zu entnehmen. Der historische Christus ist das Gebiet für die Begründung, Entfaltung und Aufstellung des theanthropol. Dogma. Auf diese Weise reserviren wir der Theanthropolopgie ihr reines Gebiet, und behüten es vor dem Eindringen fremdartiger Elemente. Das Glaubensbewußtsein der Kirche war stark und weit genug, um ohne Beihülfe der Philosophie und der Speculation das theanthropol. Dogma festzustellen. Mit der Kirche wollen auch wir uns bemühen ihr Gebiet festzuhalten, zu verstehen, und das Alles aus dem lebendigen Glauben, welcher Christum erfährt.

2) Die Theanthropologie oder Christologie wirkt gestaltend auf die Theologie und Anthropologie ein. Wir nehmen zuerst die Theologie ins Auge.

Der Theologie, auch wenn sie ihre Stellung nicht aus und nach der Christologie nimmt, dient doch die Christologie zu ihrer wirklichen christlichen Fassung. Die Erkennbarkeit des Wesens Gottes, das Dogma von der Trinität, die Eigenschafts-

lehre, sind Gegenstände, welche ohne die Lehre von der absoluten Offenbarung Gottes in Christo, oder: ohne die Theanthropologie und deren richtige Entwickelung, weder eine christliche Existenz überhaupt haben noch die Idee von ihrer Existenz im kirchlich-biblischen Sinn aufkommen lassen würden. Erst mit der Theanthropologie sind die obgenannten Lehren von der Trinität und von den Eigenschaften Gottes rc. gesetzt und durch sie allein kirchlich-biblisch richtig zu bestimmen. Denn ohne daß Gott im Fleisch erscheinet, ist er nicht vollständig erkennbar, sondern *φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται*, 1. Tim. 6, 16. Seit der Offenbarung Gottes aber im Fleisch *ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ*, Joh. 1, 14, und die Gläubigen kommen dazu, *ἵνα γινώσκωσί σε, τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν*, Joh. 17, 3. Erst mit der Theanthropologie ist die Erkenntniß der Personen in Gott gegeben, zugleich in der Einheit des Wesens. Christus sagt daher: *πιστεύσατε, ἵνα γνῶτε — ὅτι ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν αὐτῷ*, Joh. 10, 38. Mit der Offenbarung Gottes im Fleisch wird das Wesen Gottes, welches die Liebe ist, erst vollkommen offenbar. *Ἀγαπήσω αὐτὸν καὶ ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν*, sagt Christus, Joh. 14, 21. Es kann mithin von einer Erkenntniß der Eigenschaften Gottes erst mit der vollen Offenbarung der Liebe Gottes in Christo die Rede sein. Denn z. B. die zur Zeit der Alttestamentlichen Oekonomie sich offenbarende Gerechtigkeit Gottes ist eine abstracte; die thatsächliche Offenbarung derselben und ihre Fülle ist erst in dem stellvertretenden Versöhnungstode Christi kund und erkennbar geworden. Die Erlösungsthat ist daher die *ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης* Röm. 3, 25. Die zur Zeit der Alttestamentlichen Oekonomie sich offenbarende Gnade Gottes war eine abstracte, an das Verheißungswort geknüpfte; die thatsächliche und persönliche Offenbarung der Gnade und die Fülle derselben wurde erst in Christo und in seinem stellvertretenden Versöhnungstode kund und erkennbar. Tit. 2, 11. Eph. 2, 7. Röm. 8, 32.

3) Die Anthropologie kann ihre Hauptmomente von dem ursprünglichen Zustand des Menschen vor dem Fall und von dem durch den Fall Adams eingetretenen sündhaften Zustand desselben erst vollständig aus dem normal entwickelten Menschensohn, welcher für uns zur Sünde gemacht ist, 2. Kor. 5, 21, entnehmen und entwickeln. Denn der normal entwickelte Menschensohn ist die persönliche Darstellung und Lehre von der ursprünglichen Anlage, Bestimmung und Urzuständlichkeit des Menschen; und wird die in der Schöpfungsgeschichte liegende Lehre von dem Urzustande des Menschen erst thatsächlich durch das ganze göttliche Leben Christi erklärt und beleuchtet. Andrerseits giebt der θεάνθρωπος nicht nur in seinem absolut heiligen Leben, sondern auch in seinem Wort und in seinem stellvertretenden Leiden und Sterben die göttliche Erklärung, wie verdammlich die Sünde vor Gottes heiligem und gerechtem Auge ist. Aus der Erlösungsthat Christi geht der sündliche Zustand des Menschen mit evidenter Klarheit hervor. Denn die Nothwendigkeit derselben, wenn die Menschen überhaupt erlöst werden sollten, weist auf die durch die Sünde eben so sehr nothwendig gewordene Erlösung als auf die Unmöglichkeit der Selbsterlösung des Menschen. Beides zusammen aber ist die gründliche Lehre von dem sündhaften Zustand des Menschen in thatsächlichem Aufweis, während die Alttestamentliche Offenbarung den Nachweis mehr und hauptsächlich durch das geoffenbarte Wort des Gesetzes liefert.

Wenn, wie es uns scheint, folgerichtig die tiefere und vollere Fassung der Anthropologie sich aus der Christologie ergiebt, so dürfte es als eine Anticipirung erscheinen, wenn die Anthropologie der Theanthropologie vorangestellt würde, dagegen dürfte es, wie wir meinen, richtig sein, die Anthropologie der Theanthropologie folgen zu lassen, da jene aus dieser ihr Licht und ihre Fülle hat.

Dasselbe gilt für uns von der Theologie.

Specielle Selbstentfaltung des Princips.

§. 3.

A. Die Theanthropologie.

Die Theanthropologie ist die Lehre von dem historischen Gottmenschen (1., objectiver Theil), und von dessen Hineinbildung in den einzelnen Menschen zu seiner Selbstgestaltung durch den Gottmenschen, oder, von dem Gottesmenschwerden des Menschen (2., speciell subjectiver Theil), und von dessen Sichhineinbilden in die Menschheit, von dem Gottesmenschwerden der Menschheit, oder vom Bilden des Leibes Christi (3., universell subjectiver Theil) bis zur gereinigten und vollendeten Darstellung der Gottesmenschheit (4., eschatologischer Theil).

1) Die Theanthropologie oder Christologie wird, wie uns scheint, am besten, klarsten und tiefsten nicht bloß in der objectiven Darstellung des Werkes und der Person Christi entwickelt, sondern auch in der der Subjectivirung; so daß wir in der Dogmatik auch die Darstellung der Subjectivirung des Gottmenschen in der Gesammtheit oder die der Subjectivirung des Gottmenschen in dem Einzelnen haben. Wir finden es gerechtfertigt, daß diese subjective Seite ganz zu ihrem Rechte komme, und zwar nicht mehr als eigenschaftliches Sein der Darstellung des Gottmenschen, sondern als ein für sich Bestehendes und doch mit dem Gottmenschen Zusammenhängendes, als eine von ihm unmittelbar ausgehende Wirkung und so als ein von ihm Gewirktes und im Menschen Dargestelltes. Daher haben wir den subjectiven Theil aus dem objectiven Theil hervorgehen lassen. Andrerseits klärt und vertieft die Subjectivirung die objective Auffassung und Darstellung des Werkes und der Person Christi. Denn die Verinnerlichung des Gottmen-

schen in den Menschen wird das göttliche Auge, welches in die Tiefen der objectiven Mächte der Versöhnung hineinschaut. Der objective Lehrgehalt erscheint dem Gemüth ohne dies göttliche Auge als eine Sonne ohne Strahlenglanz. Der subjectivirte historische Christus ist wie die Sonne, welche als im vollen Glanz und Licht am Himmel stehend erkannt ist. Wir können daher keine Trennung der Darstellung der Subjectivirung von der der Objectivität vornehmen; wir würden, nach unserer Auffassung, der Sonne ihr Licht nehmen, durch welches sie sich selbst beleuchtet; und weil es von ihr selbst ausströmt, würden wir das ihr Gehörige unbeikommend ihr entreißen. In der natürlichen Auseinanderfolge und Verbindung erwächst der objectiven Darstellung der Theanthropologie ihre Fülle, Klarheit und Tiefe in der Darstellung des subjectivirten Gottmenschen.

2) Der objective Theil der Theanthropologie ist ein dem Glauben gegebener. Der Glaube formirt ihn nicht, auch klärt das Bewußtsein des Glaubens ihn nicht ab noch auf, sondern er ist an sich klar. Der Glaube empfängt ihn und das Glaubensbewußtsein hat nur darnach zu sehen, daß das Gegebene das bleibt, was es ist, ein göttlich gegliederter Organismus. Gott giebt nichts Desorganisirtes, auch nichts Unorganisirtes, so daß der Mensch dasselbe erst zu organisiren hätte. Das Höchste, was das Glaubensbewußtsein kann, ist das: den gegebenen göttlichen Organismus als einen durch heilige Contemplation erfaßten, in seinen Grundzügen, und allmälig auch in den mehr peripherischen Zügen wieder zu geben.

Der objective Theil ist der grundlegende Theil, welcher den ganzen Bau bestimmt und den Grundriß enthält, nach welchem man im Vorwege den Bau in seinen einzelnen Theilen voraussehen und beurtheilen kann. Es fällt aber auch von der Zinne des Baues das Licht und die Farbe des Lichtes herab auf den Grund des Baues, so daß der ganze Bau sich in dem grundlegenden Theil spiegelt, wie die Sonne im Meer. Was die apologia Confessionis in art. IV. von der Rechtfertigung

sagt, das sagen wir von dem grundlegenden Theil der Theanthropologie: ad hunc articulum referri cetera oportet."

Wir haben uns aber auch darüber zu rechtfertigen, in wiefern der objective Theil wahrhaft objectiv ist. Diese Rechtfertigung muß vor der objectiven, göttlichen, absoluten Schriftdarstellung des historischen Gottmenschen, Jesus Christus, geschehen, und demnächst von der universell subjectiven, für das einzelne Glied aber objectiven Darstellung des Gottmenschen von Seiten der Kirche. Sind die beiden genannten Darstellungen congruent, so ist mit der Rechtfertigung von der einen Darstellung auch die Rechtfertigung von der andern zugleich geschehen. Sind sie aber nicht congruent, sondern stehen sie vielmehr in dem Verhältniß, daß, insoweit das Glaubensbewußtsein der Kirche über die absolute Schriftdarstellung des Gottmenschen erwacht ist, und denselben dargestellt hat, absolut mit der Schrift übereinstimmend ist, daß aber die Schriftlehre mehr enthält, als die Kirchenlehre, daß diese mithin weiter zu entwickeln wäre, auf Grund des unveräußerlichen Besitzes, so müßte allerdings eine doppelte Rechtfertigung stattfinden. Ob nun unsre Theanthropologie oder Christologie die der Kirche und der Schrift ist, wird die Lehrentwicklung von dem Theanthropos Christus selbst ergeben müssen, hier aber können wir von der beweisenden Entwickelung der Lehre vom Theanthropos das Resultat im Voraus hernehmen, indem wir die Christologie der Kirche als die der Schrift hinstellen und festsetzen. Wir meinen daher, daß eine doppelte Rechtfertigung unsers objectiven Theils, sowohl vor der Schriftlehre, als vor der Kirchenlehre nicht stattfinden muß, sondern daß mit der Rechtfertigung vor der Schrift und durch dieselbe, auch die Rechtfertigung vor der Kirchenlehre geschehen ist.

Zur objectiven Darstellung des Gottmenschen, Jesus Christus, nach der Schrift, gehört nicht nur eine auf richtiger, philologischer und historischer Exegese ruhende Auffassung, sondern zugleich ein Auffassender, welcher in dem Geist und Glauben

der Schrift steht. Nur Christus in dem Auffassenden kann Christum in der Schrift auffassen und darstellen. So wahr die Schrift sich selbst auslegt, eben so wahr legt die Schrift sich nur Dem und vor Dem richtig aus, welcher ihren Geist und Glauben hat. Daher kann durch die Selbstauslegung der Schrift nur für denjenigen Dogmatiker der objective Charakter in der Darstellung des Theanthropos gewonnen und festgehalten werden, welcher in dem Geist und Glauben des Theanthropos der Schrift innerlich lebt.

Der objective Charakter in der Darstellung Christi wird am sichersten dadurch bewahrt, daß der Dogmatiker, wenn er in dem Glauben der Kirche, welcher mit dem der Schrift identisch ist, durch Selbsterleben feststeht, denn dann wird er getragen von der großen objectiven Macht der Kirche, von dem mit ihm übereinstimmenden Bewußtsein der Kirchengemeinschaft, dann durchströmt das bewußte Glaubensleben der Kirche den Dogmatiker als Glied der Kirche, und bewahrt ihn vor der Ansicht, als seien die Bekenntnisse der Kirche Gesetze, deren Gehalt er nur, um einen Standpunkt zu behaupten, zu entwickeln hätte. Auch bewahrt ihn dies Leben vor einer bloß wissenschaftlich am Verstande vollzogenen Umwandelung. Um also ganz objectiv den Theanthropos darzustellen, muß des Darstellenden Glauben mit dem Glauben der Kirche eins sein, und er muß in demselben und durch denselben die Theanthropologie der Schrift wiedergeben.

5) Den speciell subjectiven Theil von der Hineinbildung des Gottmenschen in den einzelnen Menschen können wir von dem objectiven Theil nur dialektisch trennen; denn der Zweck des Gottmenschen und die specielle Bewährung ist untrennbar und realiter mit dem Gottmenschen verbunden. Es verhält sich Christus nicht wie die Idee zu ihrer Realisirung, denn Christus ist das Ideal. Mithin ist die Hineinbildung des Gottmenschen in den einzelnen Menschen keine Analysirung der gottmenschlichen Idee, da diese in Christo real und ideal und absolut er-

füllt ist, sondern die mit dem Ideal gegebene Zwecksetzung d. h. die Setzung des Ebenbildes von dem absoluten Urbild, den durch den absoluten Gottmenschen hinein- und dadurch herauszubildenden creatürlichen Gottesmenschen. Dieser Zweck ist nicht nur mit der Totalerscheinung des Gottmenschen verbunden, sondern auch mit jedem einzelnen die Totalerscheinung bewährenden Act und Vorkommniß im Leben des Gottmenschen. Von der heiligen Empfängniß an bis zum Sitzen zur Rechten des Vaters hat das Ganze und das Einzelne des Gottmenschen Christus seinen speciellen Zweck in der Hineinbildung nicht der gottmenschlichen Idee, sondern seiner gottmenschlichen Person in den einzelnen Menschen, wie Paulus das ausdrückt: „ἡμεῖς δὲ πάντες.... τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα“ 2. Kor. 3, 18.

4) Der universell-subjective Theil der Theanthropologie ist als Realisirung des universellen Zweckes des Gottmenschen, nämlich: die Menschheit zur Gottesmenschheit zu machen, untrennbar von dem Gottmenschen Christus. Die Schrift hat diesen Zweck Christi deutlich ausgesprochen in den Worten: „„ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν, μη ἔχουσαν σπῖλον ἢ ῥυτίδα ἤ τι τῶν τοιούτων, ἀλλ᾽ ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμημος,“ Eph. 5, 27. Vgl. Col. 1, 22. Weil das Gottesmenschheitwerden unzertrennbar ist von dem Gottmenschen Christus, so wird die Gottesmenschheit oder die Kirche „τὸ σῶμα αὐτοῦ“ genannt, Eph. 1, 23. Es ist mit dem Ausdruck σῶμα für die Menschheit, in welche sich der Gottmensch hineingebildet hat, eben so sehr die creatürliche, als die bildlich-ähnliche, eben so sehr die zusammengehörige, als die angenommene, geschaffene, Darstellung des Gottmenschen ausgedrückt. Wenn der Gottmensch in der Dogmatik seine wissenschaftliche Darstellung finden soll, kann er diese ohne sein σῶμα nicht finden. Es muß die Darstellung, wie uns scheint, derartig sein, daß die Darstellung des σῶμα Christi in unmittelbarer Verbindung mit dem objectiven Theil der Christologie

stehe, da der Gottmensch nicht ohne sein σῶμα gedacht werden kann. Es tritt aus diesem σῶμα die Fülle des Lebens und der Eigenschaften, welche der sich hineinbildende Gottmensch hat, wieder heraus, so daß das σῶμα in seiner Gestalt das reflectirte Licht des ihm inwohnenden, Fleisch gewordenen Lichtes ist. Wir können die Darstellung des σῶμα Christi (wie wir oben auch beim speciell subjectiven Theil gesagt haben) höchstens dialektisch von der Theanthropologie trennen, in Wirklichkeit wäre die Trennung der Tod des σῶμα. Was das Leben nicht trennt, das darf, nach unserer Meinung, die Wissenschaft auch nicht trennen. Dadurch wird der universell-subjective Theil der Theanthropologie eben so sehr untrennbar von dem objectiven Theil, als der Theanthropos untrennbar von seinem σῶμα, der Kirche, ist.

5) Der eschatologische Theil der Dogmatik ist wesentlich ein integrirender Theil der Theanthropologie oder Christologie. Denn dieser Theil stellt die vollendete Gottmenschheit dar, bedingt durch den in seiner Herrlichkeit erscheinenden Gottmenschen. Erst dann ist die Theanthropologie vollständig entwickelt, wenn durch das Erscheinen des verklärten Theanthropos die Menschheit zur Gottesmenschheit verklärt wird. Gleichwie Christus die Stiftshütte Gottes war, während seines Wandels im Fleisch, Joh. 1, 14, also wird die durch Christum vollendete Menschheit im Fleisch auch die Stiftshütte sein, in welcher Gott wohnet, „ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων," Offenb. 21, 3. Gleichwie Christus während seiner Annahme des Fleisches „μεθ' ἡμῶν ὁ θεός" Matth. 1, 23 genannt wurde, so wird die durch Christus vollendete Gottesmenschheit „λαὸς αὐτοῦ" sein, „καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν ἔσται," Offenb. 21, 3. Die Vollendung des Reiches Christi auf Erden ist bedingt durch die vollendete Erscheinung des Gottmenschen. Wir können daher den eschatologischen Theil der Dogmatik nur als Theil der Theanthropologie behandeln.

---

§. 4.

(Fortsetzung des §. 3.)

Der objective Theil der Theanthropologie.

Der objective Theil der Theanthropologie handelt von dem historischen Theanthropos, Christus. Christus ist als Theanthropos nur erkennbar durch seine Selbstoffenbarung. Seine Selbstoffenbarung ist sein Werk. Sein Werk ist das Erlösungswerk. Daher handelt der erste Theil des objectiven Theils der Theanthropologie von dem Werk Christi. Aus dem Erlösungswerk aber und durch dasselbe offenbart Christus seine Person als die gottmenschliche. Es handelt mithin der zweite Theil der Theanthropologie von der Person des Gottmenschen, Christus.

1) Die Voranstellung des Werkes Christi scheint uns der schriftgemäße Weg zu sein. Christus fordert für die Wahrheit, daß er in dem Vater und der Vater in ihm sei, den Glauben auf sein Wort hin, also um seiner prophetischen Wirksamkeit willen, Joh. 14, 11; darnach aber, wenn man seinem Wort den Glauben verweigert, fordert er denselben um seiner Werke willen, Joh. 14, 11. Christus führt seine Werke eigends als Zeugen für seine Person an, Joh. 5, 36. Es geht also, nach Anweisung der Schrift, durch das Werk in die Person Christi hinein.

Psychologisch ist die Voranstellung des Werkes Christi, wenn wir uns nicht irren, auch richtig. Denn der Hülfs- und Heilsbedürftige verlangt und empfängt die Abhülfe ohne im Voraus über die helfende Person zu reflectiren. Erst das empfangene Heil, erst die empfangene Hülfe, gibt dem Geholfenen das Interesse für die helfende Person. Weil das mit der Psychologie der Schrift übereinstimmt, so heißt auch der Theanthropos: die Hülfe. Er ist lauter That, helfende, rettende That.

Auf die im §. angedeutete Weise der Behandlung der Theanthropologie entgehen wir auch, wie wir hoffen, selbst dem ankränkelnden Gedanken des apriorischen Construirens, nach welchem erst die Person Christi aus dem Weltplan festgestellt und dann aus derselben das Werk mit Nothwendigkeit abgeleitet wird.

2) Das ganze Werk Christi fassen wir in das Werk des Mittlers zusammen, 1. Tim. 2, 5. Ebr. 9, 15. Gal. 3, 20. Wenn Christus das Mittlerwerk vollbringt: die Erlösung der Menschen und die Versöhnung mit Gott, so ergiebt sich leicht das Glaubensbewußtsein, daß er als Mensch uns bei Gott versöhnen, und als Gott, geoffenbaret im Fleisch, uns erlösen mußte; es ergiebt sich aus Christi Mittlerwerk von selbst seine gottmenschliche Person. Mittler sein zwischen Gott und den Menschen und Gottmensch sein, ist naturgemäß verbunden.

Dies Mittlerwerk oder Mittleramt Christi theilen wir in altherkömmlicher Weise in drei Aemter ein: in das hohepriesterliche, prophetische und königliche Amt; und versuchen dabei die Stellung der einzelnen Aemter, wie wir sie in der aufgezählten Ordnung genannt haben, zu rechtfertigen.

Wir stellen das hohepriesterliche Amt als das erste Amt oben an, weil darin alle Strahlen des Mittlerwerkes Christi als in einem Brennpunkt gesammelt werden, und wiederum von da ausgehen als von dem göttlichen Herd, auf welchem das Feuer der göttlichen Liebe unverdeckt, strafend und tröstend, brennt. Das prophetische Amt dient, nach unserer Meinung, dem hohenpriesterlichen Amt, und das königliche Amt ist nur ermöglicht durch das hohepriesterliche Amt, holt aus demselben seine Existenz und seine Gerechtsame. Uns steht das hohepriesterliche Amt Christi als das Centrum des Erlösungswerkes Christi da. Das hohepriesterliche Amt Christi bringt die eigentliche Erlösung, wie wir das später des Nähern sehen werden; das prophetische Amt ist vorbereitend, und das königliche Amt ist das ewig sich erzeugende Resultat aus dem hohepriester-

lichen Amt. Christus als König erlöst die Menschen nur durch sein hohepriesterliches Werk; Christus als Prophet weist nur auf sein erlösendes hohepriesterliches Werk hin. Weil aber in dem hohenpriesterlichen Amt und Werk Christi die Versöhnung Gottes mit den Menschen vollendet ist, und das Prophetische Amt Christi nur die Einleitung zum hohenpriesterlichen Amt Christi und das Königliche Amt nur das Resultat des Hohepriesterlichen Amtes ist, so fangen wir nicht an mit dem Prophetischen Amt Christi, weil wir nicht a priori gehen, auch nicht mit dem königl. Amt, weil die Erlösung in demselben auf Erden nicht zur Erscheinung kommt, sondern mit dem hohenpriesterlichen, weil darin das vollendete Werk der Erlösung liegt, und wir von hier rückwärts blicken können auf das prophetische und vorwärts auf das königliche, um so in dem Rückblick und in dem Blick in den Erfolg die ganze Fülle und rechte Bedeutung haben zu können.

3) Das hohepriesterliche Amt Christi zerfällt nach dem Vorbilde der Alttest. Priester in zwei Theile: in die satisfactio und in die intercessio. Die satisfactio ist die satisfactio vicaria. Diese hat zwei Momente in sich: Die obedientia activa und die obedientia passiva. Die stellvertretende obedientia passiva steht nicht in dem Verhältniß zur obedienta activa, daß jene den Sünder von der Sünde reinigte und von dem Fluch befreiete, und ihn zur tabula rasa machte, welche dann, um vor Gott bestehen zu können, mit der obedientia activa Christi müßte bekleidet werden, sondern, 1) also, daß eine absolute Scheidung zwischen der obedientia activa und der obedientia passiva nicht vollzogen werden kann, da die obedientia Christi überhaupt eine stellvertretende, freiwillige Unterwerfung unter das von ihm selbst gegebene Gesetz, dem Wesen nach also passiv, leidend, tragend ist, und andrerseits dieser leidende Gehorsam Christi in seiner stellvertretenden Kraft und Wirkung der alleractivesle ist, mithin jede Scheidung nur eine dialektische sein kann, 2) ferner so, daß der ganze Gehorsam

Christi als ein übernommener, stellvertretender, als ein das Gesetz nach Forderung und Fluchandrohung erfüllender, Christum zwar passiv, aber doch seine absolute Reinheit und Heiligkeit bethätigend und beweisend, zum Sühn- und Versöhnungsopfer für die Menschen befähigt und darstellt; 3) ferner so, daß die obedientia passiva nicht allein die Sünde und Strafe des Menschen tilgt, sondern eben so sehr ihn mit der von dem Gesetz geforderten Gerechtigkeit ausrüstet, welche zur Darbringung des stellvertretenden Opfers erforderlich ist.

Das hohepriesterliche Werk Christi in seinem ersten Theil ist die Darbringung seiner eigenen Person als Opfer, so daß er Priester und Opfer in Einer Person ist. Christus spricht dies Bewußtsein, priesterliche Gewalt über sich selbst als Opfer zu haben, so aus: „*Οὐδεὶς ἄρει αὐτήν (ψυχὴν) ἀπ ἐμοῦ, ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἀπ' ἐμαυτοῦ. ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτὴν, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν*“, Joh. 10, 18. Diese priesterliche Macht weist auf Christi übernatürliche, göttliche Existenz, läßt uns den Blick in die allein Gott zustehende Selbstmacht über sich selbst thun, welche als in seinem Besitz auf seine göttliche Person weist.

Christus der Hohepriester brachte in seiner Person das allein und ewig gültige Sühn- und Versöhnungsopfer dar. Sowie die Darbringung des Alttest. Opfers ein durch das Gesetz bestimmter und genau begrenzter Act war, so ist auch die Selbstdarbringung Christi ein bestimmter und begrenzter Act: es ist der Kreuztod. Daher findet das Neue Testament die Erlösung und Versöhnung im Blute und Tode Jesu Christi. Und alle Sündenvergebung, welche Christus vor seinem Tode ertheilt, ist daher nur die Alttestamentl. Sündenvergebung, die Neutestamentl. Sündenvergebung beginnt nach dem Tode und nach der Himmelfahrt Christi.

Das Sühnopfer, welches Christus gebracht hat (1 Joh. 2, 2. Röm. 3, 25), hätte von den Menschen gebracht werden sollen; sie hätten die, in Beziehung auf Größe, Menge und

Umfang der Sünde, Strafe und Schuld, unendliche Büßung und Genugthuung geben sollen. Da sie aber nur mit der Ewigkeit der Höllenstrafe, also ohne die denkbare Möglichkeit der Bekehrung, und mithin ohne die der Schuld entsprechende Genugthuung hätte büßen können, so ist Christus ihr Stellvertreter und büßender, genugthuender Bürge geworden, welcher mit seinem heiligen Sühnopfer (geheiligt durch die obed. activa) eine dem Schuldwerth und Schuldumfang entsprechende Genugthuung, Büßung und Sühne geleistet hat (obed. passiva). Diese Sühne trägt zugleich die Möglichkeit und Macht der Wiedergeburt derjenigen in sich, für welche er die Sühne gebracht hat.

Die Menschheit insgesammt konnte die Sühne aus der Wiedergeburt heraus nicht leisten, da die Wiedergeburt die Wirkung der Sühne ist, mithin keine Wiedergeburt vor Ableistung der Sühne stattfinden konnte. Die Sühne ist nur dann eine Sühne, wenn ein heiliges Leben dem Sühnopfer vorangeht. Bei der Menschheit insgesammt war aus ihr selbst heraus ein solches heiliges Leben weder nach Anfang, noch nach Fortsetzung und Vollendung möglich. Auch können weder Schuld, Sünde und Strafe noch die Sühne im rein juristischen Sinn gefaßt werden. Sünde, Schuld und Strafe sind religiös-moralische Begriffe. Sünde ist die selbstsüchtige Abkehr des Menschen von Gott. Schuld ist das dem lebendigen Gott Verhaftetsein für das Nichtloswollen und das daraus entstehende Nichtloskönnen von dieser selbstsüchtigen Abkehr von Gott. Strafe ist das mit dieser Abkehr verbundene Gefühl und Wesen der Unseligkeit und der sich aus der Abkehr neu erzeugenden und die Abkehr verstärkenden Sünde und vermehrenden Schuld. Weil nun die Menschheit diese Sühne des Gefühls und des Wesens der Unseligkeit im Sünden- und Schuldbewußtsein so zu tragen nicht vermag, daß dadurch die Sündenmacht gebrochen, die selbstsüchtige Abkehr von Gott in selbstverleugnende Hinwendung zu Gott, der

widerstrebende Wille in einen Gott geneigten Willen, der Sündentod des Menschen in die Wiedergeburt desselben verwandelt würde, so bedürfen wir eines solchen Sühnopfers, welches dies Alles zu leisten vermag. Der Sühnende muß einen heiligen Willen und Wandel vor der Darbringung des Sühnopfers geführt haben und während der Darbringung desselben führen (obed. activa), damit er sich in das Gefühl der Tiefe unserer Sündhaftigkeit, in das Wesen der Sünde, in die Schuld und in die Unseligkeit der Sünde hineinbegeben könne, und in diesem Gefühl unsere Sünde und Strafe büße, sühne und aufhebe. Dadurch hat die Sünde ihre Kraft verloren und die Strafe ihr Recht bekommen, und die Schuld ist aufgehoben, nnd Jeder, der in Christo ist, ist dieser Sühne und deren Sünde, Schuld und Strafe aufhebenden Kräfte theilhaftig geworden.

Wir sagten aber, daß der Mensch nur durch die Ewigkeit der Höllenstrafe die Sühne geben könne. Der Theanthropus hat am Kreuze auch diese Ewigkeit der Höllenstrafe in seiner Gottesverlassenheit gefühlt und hat sie überwunden.

Wir sagten, daß der Umfang und die Größe der Sühne eine Sühne von Seiten der Menschheit nicht zulasse. Der Gottmensch hat als Bürge und Stellvertreter die unendliche Sühne für die Menschheit geleistet, indem seine gottmenschliche Person Alle in sich schloß, und daher Aller Schuld quantitativ und qualitativ büßte.

Wir haben in dem Opfer Christi ein Sühnopfer, welches auf seine gottmenschliche Person hinweist, und die Jeder, welcher der Sünde tilgenden Macht des Sühnopfers Christi durch Erlebung der Vergebung theilhaftig geworden ist, glaubt und erkennt.

Kein Individuum der Menschheit war im Stande das Sühnopfer zu bringen, welches Christus brachte. Es fehlte dem Einzelnen, wie der Gesammtheit an der Reinheit, welche das Sühnopfer forderte. Auch geht dem Individuum die Möglichkeit der Stellvertretung ab, da das Individuum für sich

selbst die Sühne zu leisten hat, und nie diese, wie wir oben von der Menschheit gesagt haben, leisten, geschweige denn mehr und für Alle sie leisten kann.

Daß aber das Sühnopfer des Gottmenschen nothwendig war, beruht auf der Heiligkeit, Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit Gottes. Daß der Gottmensch das Sühnopfer brachte, beruht auf der Liebe Gottes. Dadurch daß die Liebe Gottes der Gerechtigkeit, Heiligkeit und Wahrhaftigkeit Gottes genügte in dem Opfer des Gottmenschen, ist dies Opfer ein Versöhnungsopfer.

Es scheint, als ob bei dieser vorstehenden Annahme ein Zwiespalt in Gott selbst gesetzt werde, ein unhebbarer, besonders da mit der göttlichen Gerechtigkeit ein wirklich statthabender und wirklich wirkender Zorn Gottes verbunden ist. Ja, es gewinnt den Anschein, als ob wir Gott ein menschliches πάϑος zuschrieben. Bei näherer Erforschung scheint dieser Zwiespalt vor dem wahren Gottesbegriff zu verschwinden. Wenn die Bibellehre über die Gerechtigkeit, Heiligkeit und Wahrhaftigkeit Gottes, sowie über Gottes Zorn gegen die Sünde und den die Sünde vertretenden Sünder von der Glaubenserfahrung aller wahren Glieder der Kirche bestätigt wird, so ist daraus ersichtlich, daß für diese, also für die Kirche Christi, welche sie repräsentiren, der biblische Gottesbegriff keine Schwierigkeiten hat. Selbst wenn es der Wissenschaft nicht gelänge, diesen Gottesbegriff zu dem ihrigen zu machen, so steht er doch im Glauben der Kirche fest. Indessen scheint uns der Gottesbegriff, nach welchem Gott mit heiligem, gerechtem und wahrhaftigem Zorn der Sünde und dem die Sünde liebenden Sündern gegenüber steht und nach welchem seine Liebe das Versöhnungsopfer des Gottmenschen zur Genugthuung bestimmt, also daß der Gerechtigkeit Gottes ein Genüge geschieht und er den Sündern gnädig sein kann, psychologisch gerechtfertigt. Denn das Versöhnungsopfer des Gottmenschen liegt im ewigen Rathschluß Gottes (1. Petri 1, 20), mithin liegt auch principiell die Versöhnung, die Ausgleichung der göttlichen Liebe

gegen die göttliche Gerechtigkeit in Gott. Das in die erscheinende Wirklichkeit getretene Versöhnungsopfer des Gottmenschen ist daher der Aufweis des unsichtbaren Bestehens der Versöhnung in Gott, und zwar auf Grund des beschlossenen Sühnopfers des Gottmenschen. Kann überhaupt durch den Zorn Gottes der Gottesbegriff alterirt werden? Fordert nicht vielmehr die Heiligkeit, Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit denselben? Eine Heiligkeit, welche nicht thatsächlich die Sünden von sich ausschließt, hebt sich selbst auf. Eine Gerechtigkeit Gottes, welche nicht zürnt, ist weder züchtigend-erziehend noch richterlich. Der Zorn Gottes ist so heilig, wie der Zorn Christi im Tempel, die Geißel in seiner Hand und die Schläge derselben bestätigen seine Gerechtigkeit und Heiligkeit. Die Wahrhaftigkeit Gottes fordert zu ihrer Rechtfertigung und zur Rechtfertigung der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes einen ewigen Zorn gegen die beharrlichen Sünder und einen erziehenden Zorn zur Bekehrung der Sünder. Das dadurch gesetzte πάϑος in Gott wird, wie uns scheint, psychologisch so gehoben, daß dieses πάϑος dadurch in das Gefühl der Seligkeit umschlägt, daß Gott, vor der Erscheinung des Gottmenschen, im Rathschluß zur Erlösung, und durch die Erscheinung des Gottmenschen die reelle Versöhnungsthat als Mittel in sich und vor sich hatte, die Sünde der Menschen und seinen Zorn aufzuheben. So fühlt der Begüterte die Noth des Dürftigen schmerzlich, jedoch beseligend im Bewußtsein im Besitz der Mittel und des Willens zu sein, die Noth aufheben zu können und aufheben zu wollen. Wie reell der Zorn in Gott ist, so reell ist derselbe aufgehoben in das Gefühl der Seligkeit durch den Besitz des zornstillenden Sühnmittels, nämlich: des stellvertretenden Opfers des Gottmenschen. Wir sind daher so sehr entfernt von der Annahme, daß durch den Zorn Gottes eine Alterirung des Gottesbegriffs gesetzt werde, daß wir vielmehr annehmen: der Gottesbegriff und die Seligkeit Gottes komme dadurch erst zum wahren Recht.

Die intercessio des hohenpriesterlichen Amtes Christi ist das die hohepriesterliche Thätigkeit des Gottmenschen abschließende Werk, nach welchem der Gottmensch durch seine persönliche Gegenwart und Bitte beim Vater der ungläubigen Welt sein Verdienst zuzueignen sucht, und die Gläubigen in der Kraft seines Verdienstes erhält.

4) Das prophetische Amt des Gottmenschen, Christus, geht, sich selbst verklärend, in das Wort auf: „*θεὸς ἦν ὁ λόγος*“ Joh. 1, 1. Aus diesem Wort leuchten alle Strahlen, welche von dem Wort der Alttestamentlichen Propheten ausgehen, als in ihren Brennpunkt hinein, leuchtet aber auch das Wort der Lehrer der Kirche als göttlich angezündetes, von Christo erborgtes Licht.

Die Erklärung, welche Gott selber in 2. Mos. 4, 15 u. 16 (vgl. 7, 1) von dem Wesen eines Propheten giebt, ist in Christo absolute Wahrheit. Denn wenn es dort heißt: „וְדִבַּרְתָּ אֵלָיו וְשַׂמְתָּ אֶת־הַדְּבָרִים בְּפִיו וְדִבֶּר־הוּא לְךָ אֶל־הָעָם וְהָיָה הוּא יִהְיֶה־לְּךָ לְפֶה וְאַתָּה תִּהְיֶה־לּוֹ לֵאלֹהִים“, so ist es klar daß die Worte in 2. Mos. 4, 16: „וְאַתָּה תִּהְיֶה לּוֹ לֵאלֹהִים“ nicht von Christo, wie von Mose, dem Beruf und Auftrag nach, ihre Bedeutung haben, sondern dem Wesen und der Erfüllung nach, denn „*θεὸς ἦν ὁ λόγος*“. Weil Gott abschließend in Christo redete, Ebr. 1, 1, so heißt es mit Recht von Christo: *οὐδέποτε οὕτως ἐλάλησεν ἄνθρωπος, ὡς οὗτος ὁ ἄνθρωπος*“, Joh. 7, 46, und ist Christus daher *ὁ προφήτης*, Joh. 1, 21, so daß kein Prophet neben ihm genannt werden kann.

Christus setzt seine prophetische Thätigkeit durch das Lehramt in der Kirche fort, Matth. 28, 19 und 20. Jedoch ist das von Christo eingesetzte Lehramt weder ein von dem Schriftwort getrenntes, selbständiges, noch auch Christi prophetische Thätigkeit vollendendes Amt, sondern ein nach Auftrag, Wort, Geist und Wirksamkeit von dem Schriftwort bedingtes und abhängiges Amt, und ein auf der vollendeten, absolut vollkommenen prophetischen Thätigkeit Christi ruhendes, in

diese zum Leben, Verstehen und Verkündigen hineinführendes Amt.

Die ganze prophetische Thätigkeit Christi in den Propheten des A. T. und in seinem eigenen Wort, und durch das Wort der Lehrer der Kirche ist, nach Veranlassung und Ziel, der Rathschluß Gottes zur Versöhnung der Menschen, entweder als verheißener oder in Christi Opfertod erfüllter Rathschluß. Dieser genannten prophetischen Thätigkeit Christi inhäriren Wunder und Weissagung als accidentielle Momente, um jene Thätigkeit zu bestätigen oder ihr Eingang zu verschaffen. Weil sie das Gerüst sind am unvollendeten Haus des Herrn, so werden sie, nachdem der Bau vollendet ist, abgebrochen und weggenommen.

5) Das königliche Amt Christi ist ein ewiges. Ihm kommt seiner göttlichen Natur nach von Ewigkeit her die Herrschaft über das Universum zu. Seit seiner Menschwerdung participirt seine menschliche Natur an der seiner göttlichen Natur zustehenden Herrschaft über das Reich der Natur, der Gnade und der Herrlichkeit. Das Anrecht auf diese Herrschaft hat sich der Gottmensch durch seine hohepriesterliche Thätigkeit erworben. *Οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν Χριστὸν, καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ;* Luc. 24, 26. Und durch sein Hohepriesterliches Opfer übt er seine königliche Wirksamkeit aus, und vollendet seine Gemeinde auf Erden, bis er sie mit königlicher Macht erlösend heimführt in das Reich der Herrlichkeit.

6) Aus dem über das Werk Christi Gesagten tritt die gottmenschliche Person Christi klar hervor. Das Werk der Erlösung ist das Werk des Gottmenschen. Dies Werk ist der Zweck der Erscheinung des Gottmenschen.

Die Lehre von der Person des Gottmenschen Christus läßt sich kurz in den Einen Satz zusammenfassen: „Er ist Gott und Mensch in Einer Person." Dieser Satz ist dem Christen mit der Gewißheit der Vergebung der Sünden gewiß, allein die theologische Wissenschaft hat sich, im Interesse der Einheit

der gottmenschlichen Person Christi und der Dignität seines Erlösungswerkes, über die Art der Vereinigung und der Einheit Gottes mit dem Menschen, über die unmittelbare Glaubensgewißheit, welche in dem genannten Punkt stattfindet, zu orientiren, und hat das Resultat darzulegen. Aus der von den Gläubigen erfahrenen Wirkung des Werkes Christi haben sie die Gewißheit von der Göttlichkeit des Werkes und der Person; und halten im Glauben die Einheit der gottmenschlichen Person unverrückbar fest. Die Schrift, welche ihren Glauben geweckt hat, bestätigt denselben. Christus ist durch Schrift und Glauben ὁ θεός μου Joh: 20, 28.

Christus ist der Sohn Gottes d. h. nach dem „Was ist das" des kleinen Lutherkatechimus: er ist der wahrhaftige Gott. Dieser wahrhaftige Gott ist Mensch geworden. Damit ist erstens abgewehrt, daß Gott sich mit dem Menschen Jesus in eine potenzirt höhere Verbindung gesetzt hat, als die ist, in welcher gläubige Christen mit ihm stehen. Denn das ist keine Menschwerdung Gottes. Zweitens ist damit abgewehrt, daß in Christo zwei Persönlichkeiten seien: die göttliche und die menschliche. Denn das wäre ebenfalls keine Menschwerdung Gottes. Drittens ist damit abgewehrt das Aufgehen der Gottheit in die Menschheit und das Aufgehen der Menschheit in die Gottheit Christi. Denn beides wäre kein Menschwerden Gottes. Zugleich aber ist mit der Menschwerdung Gottes des Sohnes das ewige Bleiben Gottes des Sohnes innerhalb der Trinität gesetzt. Denn jedes Heraustreten würde die Gottheit des Sohnes auflösen, und somit auch dessen Menschwerdung. Ganz abgesehen davon, daß eine solche Annahme den christlich biblischen Gottesbegriff auflösen würde. Darum ist auch ebenso sehr Christus in dem Vater als der Vater in ihm ist, Joh. 14, 10 ff. Es sagt die Schrift: „Ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς", Joh. 1, 18, aber ebensosehr hebt sie hervor: daß der Vater im Sohne also geoffenbart ist, daß Christus sagen kann: „ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακε τὸν

πατέρα", Joh. 14, 9. Es ist mithin das ewige Verhältniß des Vaters zum Sohne und des Sohnes zum Vater durch die Menschwerdung des Sohnes in keiner Weise alterirt.

Wenn in der Menschwerdung Gottes und durch dieselbe einer der genannten Fälle eingetreten wäre, so wäre sogleich die Unmöglichkeit der Versöhnung des Sünders mit Gott dargethan, wie aus demjenigen erhellen dürfte, was wir über das Mittlerwerk Christi gesagt haben. „Daher gläuben, lehren und bekennen wir auch, daß nicht ein pur lauter Mensch für uns gelitten, gestorben, begraben, gen Hölle gefahren, von Todten erstanden, gen Himmel gefahren und gesetzt zur Majestät und allmächtigen Kraft Gottes, sondern ein solcher Mensch, des menschliche Natur mit dem Sohn Gottes so eine tiefe, unaussprechliche Vereinigung und Gemeinschaft hat, daß sie mit ihm eine Person ist."

Der Mensch Jesus ist Gott und Gott ist der Mensch Jesus, denn die beiden Naturen, die göttliche und die menschliche Natur, sind „ungetrennt und ungeschieden, aber auch unvermischt und unverwandelt" — „persönlich geeint", nicht als „wenn einer zwei Bretter zusammenleimt, da keins dem andern etwas gibet oder von dem andern nimmet", sondern so, daß „was menschlich von Gott", auch „göttlich vom Menschen Christo gesaget und gegläubet wird; wie solche Vereinigung die alten Kirchenlehrer durch das Gleichniß eines feurigen Eisens, wie auch der Vereinigung Leibes und der Seelen im Menschen erklärt haben".

Die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo zur persönlichen Einheit muß 1) an sich näher ins Auge gefaßt werden, 2) aber auch die göttliche Natur und 3) die menschliche Natur, wie jede derselben wird durch die Verbindung mit der andern.

1) Die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo ist nicht so aufzufassen, daß, gleichwie im Menschen sich alle zerstreuten Momente der Natur persönlich geeinigt fin-

den, so auch der Gottmensch die persönliche Einheit und Zusammenfassung aller zerstreuten Momente der Menschheit ssei, denn mit diesem persönlichen Inbegriff der Menschheit bekommen wir nur eine logische Menschwerdung Gottes, aber keine reale. Denn der Johanneische λόγος ist ebenso weit erhaben über dem persönlichen Inbegriff der Menschheit, als Gott über dem Menschen erhaben ist. Wenn auch mit dieser speculativen Fassung der Lehre von dem Gottmenschen derselbe scheinbar als Selbstzweck gesetzt wird, und als Abschluß der Schöpfung, und somit gegen die auf die Schrift basirte Kirchenlehre einen Vorzug in gedoppelter Weise verdiente, nämlich, darin: daß die Versöhnung der Menschen mit Gott ihre so oft angefochtene, juridische Seite verlöre, da die Vollziehung des Weltplans absolut in der Menschwerdung Gottes vollendet zugleich die Versöhnung ist, und dann darin, daß Christus nicht bloßes Mittel zur Erreichung des Weltzwecks bliebe — so müssen wir doch diesen Vorzug, weil er keinen unabweisbaren Grund in der Schriftoffenbarung Gottes hat, sondern nur auf einem durch Speculation entdeckten angeblichen Hintergrund der Schriftoffenbarung ruht, von der Hand weisen. Denn wir können für den reinen und untrüglichen Offenbarungsinhalt der Schrift nicht den der Speculation setzen. Wir würden mit dieser Procedur, wie wir meinen, in das Verfahren des Supranaturalismus verfallen. Mit Gründen der Speculation den Gottmenmenschen zu retten und feiner zu retten als der einfache Schriftinhalt ihn uns gibt, hieße den Schriftglauben mit Gründen der speculativen Vernunft stützen, und einen Zustand in der Theologie erzeugen, wie der des Rationalismus war, welchen der Supranaturalismus erzeugte.

Die Verbindung der menschlichen und der göttlichen Natur zur persönlichen Einheit in Christo ist weder eine logische, noch eine mystische noch eine moralische, sondern eine persönliche. Die logische ist die der Speculation, und ist oben abgewiesen; die mystische ist die des Pantheismus, welche den Unterschied

Gottes und des Menschen vernichtet; die moralische ist die des Rationalismus, welche den Unterschied Gottes und des Menschen so festsetzt, daß der Gottesbegriff alterirt wird; die persönliche Einheit Gottes und des Menschen in dem Gottmenschen Christo hält den Unterschied in der Einheit und die Einheit in dem Unterschiede fest, so daß wir dadurch den unumgänglich nothwendigen Stellvertreter der Menschheit zur Versöhnung derselben mit Gott besitzen.

Ist die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur zur persönlichen Einheit in dem Gottmenschen Christo recht gefaßt, so muß auch alles Göttliche seiner göttlichen Natur seiner menschlichen Natur zukommen, so daß der Gottmensch Christus im Besitz aller göttlichen Eigenschaften und Herrlichkeit unsterblich und leidensunfähig sein muß. Hier tritt uns die Schrift mit der *κένωσις* entgegen, und die Kirche mit dem Stande der Erniedrigung, aber auch mit dem Stande der Erhöhung.

2. Die göttliche Natur Christi ist durch die Menschwerdung nicht beschränkt und entleert; auf sie bezieht sich die *κένωσις* nicht. Daher ist auch mit der Menschwerdung der zweiten Person in der Gottheit keine Ausscheidung aus der Trinität verbunden. Sowie der Mensch sich in seinem Leibe dann erst frei und glücklich fühlt, wenn seine Seele im ungehinderten Gebetsumgang mit Gott und in Gott ist, und der Leib für solchen Gebetsumgang und für solches Sein in Gott keine Schranke bietet, so ist auch der Sohn Gottes innerhalb seiner *ἐνσάρκωσις* in Gott als zweite Person in der Gottheit. Das Bewußtsein Gottes von der *ἐνσάρκωσις* der zweiten Person der Gottheit ist zugleich das Bewußtsein von der Versöhnung des Menschen mit Gott. Zugleich ist aus dem Vorstehenden klar, daß die immanente Trinität neben der ökonomischen festgehalten wird.

Durch die *κένωσις* des *λόγος* ist die der menschlichen Natur desselben zukommende göttliche Herrlichkeit und Eigenschaftlichkeit derselben nicht zugestanden, sondern ist derselben

durch freie Entsagung des λόγος der Gebrauch nur zugestanden, nach dem Wort der Schrift: „ηὔξανε καὶ ἐκραταιοῦτο πνέυματι“, Lucas 2, 40.

3. Da die in die persönliche Einheit mit Gott aufgenommene menschliche Natur des Gottmenschen göttlich, leidensunfähig und unsterblich war, so mußte, damit Christus der Versöhner der Menschheit werden könne, er ihr die göttliche Herrlichkeit vorenthalten; γιγνώσκετε γὰρ τὴν χάριν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰηςοῦ Χριστοῦ, ὅτι δἰ ὑμᾶς ἐπτώχευσε πλούσιος ὤν, ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσατε, 2 Cor. 8, 9; — οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, ἀλλ᾽ ἑαυτὸν ἐκένωσε μορφὴν δούλου λαβὼν — ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν, Phil. 2, 6—8.

Mit der Menschwerdung ist daher nicht zugleich die Erniedrigung verbunden, denn die menschliche Natur ist auch im Stande der Erhöhung unzertrennlich, ungemischt, persönlich mit der göttlichen Natur Christi verbunden. Es ist daher der Stand der Erniedrigung ein freies Entleeren der menschlichen Natur von Seiten des λόγος, um als Versöhner und Stellvertreter der Menschheit, um leidensfähig und sterblich werden zu können; so daß wir von dem Gottmenschen Christo sagen, was seiner menschlichen Natur zunächst eignet.

Im Stande der Erhöhung hört die κένωσις auf, so daß die menschliche Natur vollkommen Theil hat an den göttlichen Eigenschaften und an der göttlichen Herrlichkeit des λόγος, und der menschlichen Natur nicht minder die göttliche Allgegenwart und Allmacht zukommt, als man der göttlichen Natur im Stande der Erniedrigung die der menschlichen Natur eignenden Zustände beilegt.

---

§ 5.

Fortsetzung des § 3.

Der speciell subjective Theil der Theanthropologie.

Die Fleischwerdung des Gottmenschen Jesus Christus ist durch den heiligen Geist vermittelt. Daher vermittelt der Gottmensch Jesus Christus seine Hineinbildung in den einzelnen Menschen durch den heiligen Geist (Gnadenordnung), und macht sein Wort und seine Person zu Mitteln für die zum genannten Zweck vermittelnde Thätigkeit des heiligen Geistes (Gnadenmittel.).

1. Die tiefere Bedingung und Ursächlichkeit der aneignenden Mittlerthätigkeit Christi durch die vermittelnde Thätigkeit des heil. Geistes ist begründet in der Vermittelung desselben zur Menschwerdung des Mittlers. Es kann, richtig gedacht, keine andere Ordnung geben, um den Gottmenschen in den Einzelnen hineinzubilden, damit die Gestalt des Sohnes Gottes durch ihn sich auspräge, als die Ordnung, in welcher Gott die gottmenschliche Person Christi zur Geburt vermittelt hat. Diese Ordnung vermittelte der heil. Geist. Die Wiedergeburt des Menschen und die Geburt des Gottmenschen haben Einen Vermittler. Für die Wiedergeburt des Menschen ist der Gottmensch der Mittler und das Mittel für den heil. Geist. Der heil. Geist muß den von ihm vermittelten Gottmenschen als Mittel nehmen, damit das Mittel zugleich der Zweck seine könne: nämlich die Selbstgestaltung des Gottmenschen Christus in dem wiedergebornen Menschen. Der heil. Geist muß den Mittler als Mittel nehmen, da er ihn als Anfang, Ursache, persönliche Ursache d. i. als persönliches gottmenschliches Lebensprincip ins Fleisch vermittelt hat. Das Princip aber muß den Zweck involviren. Der Zweck ist aber, daß Christus eine Gestalt im Menschen gewinne, Gal. 4, 19.

2. Die Hineinbildung des Gottmenschen in den einzelnen Menschen oder die Selbstgestaltung des Gottmenschen durch den Menschen oder die Art, wie der Gottmensch sich dem einzelnen Menschen mittelst des heil. Geistes aneignet, hat seine Ordnung, welche herkömmlich die Heilsordnung genannt wird. Nach unserm Princip gehen wir a posteriori zu Werke. Wir werden also auch bei Aufstellung der Heilsordnung von der vollendeten Thatsache aus auf die vollendenden und die die abschließende Thatsache herbeiführenden Momente zurückschauen. Wenn die Heilsordnung der Weg zur Selbstgestaltung des Gottmenschen Christus durch den Menschen ist, so ist die Darstellung des Menschen als Gottes-Menschen der Culminationspunkt. Dieser Culminationspunkt ist die Wiedergeburt. Die Wiedergeburt des Menschen ist die Wirkung des Gottmenschen und der Abglanz des theanthropologischen Moments in der Dogmatik. Von allen Vorstufen der Wiedergeburt heißt es: „τὸ πνῆυμα ὅπου θέλει πνεῖ, καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οὖδας πόθεν ἔρχεται, καὶ ποῦ ὑπάγει", Joh. 3, 8; aber mit der Wiedergeburt wird das himmlische Wehen und Ziehen des heil. Geistes klar, detaillirt klar, auch dem Zweck nach klar. Wenn die Wiedergeburt das theanthropologische Moment in der Heilsordnung ist, so gehen die mehr theologischen Momente voran und das mehr anthropologische Moment folgt nach. Die mehr theologischen Momente oder Vorstufen der Wiedergeburt sind die Berufung, die, wenn sie Erfolg hat, auf Grund der Erwählung geschieht und den ganzen Menschen erfaßt, die Erleuchtung, welche, wenn sie Erfolg hat, die Buße wirkt, und auf den Verstand des Menschen zur Selbsterkenntniß und zur Christuserkenntniß, geht, die Bekehrung, welche mittelst der Rechtfertigung geschieht, und auf den bewußten Willen des Menschen eingeht. Das mehr anthropologische Moment oder die mehr anthropologische Stufe der Heilsordnung ist die Heiligung, welche das theanthropologische Moment als Voraussetzung, als Aufgabe und göttliche Kraft zur Lösung

und Durchführung hat, und dadurch zur Vertiefung aller vorhergehenden Momente hinwirkt.

3) Wenn der Heil. Geist die Fleischwerdung des λόγος vermittelt hat, so kann derselbe auch kein anderes Mittel haben zur Selbstgestaltung des Gottmenschen durch den Menschen als den Gottmenschen selbst. Ist die Selbstgestaltung des Gottmenschen Christus durch den Menschen der Zweck, so muß der Gottmensch auch das in den Menschen neu zu setzende Princip sein, welches sich nur durch sich selbst, wie durch seine von ihm selbst entlehnten, daher in ihm selbst liegenden Mittel, zu seinem Zweck hin gestalten kann. Die genannten Mittel sind die Gnadenmittel. Weil der Gottmensch Christus nach seiner göttlichen Natur der λόγος, das Wort, ist, so ist das vorwiegend theologische Gnadenmittel das Wort. Weil dies Wort Gott ist, Joh. 1, 1, so hat es göttlich zeugende, die wiedergebärende Kraft, und ist absolut genügend nnd vollkommen. Wie der Name das geoffenbarte Wesen ist, so ist auch die Schrift das vollkommen geoffenbarte Wesen des Wortes Gottes, des λόγος, Schrift und Wort Gottes sind identisch. (Inspiration.)

Das vorwiegend anthropologische Gnadenmittel, d. i. das Gnadenmittel, welches die vorwiegend anthropologische Seite des Gottmenschen Christus als durchgottetes Mittel für die den Menschen wiedergebärende Thätigkeit des Heil. Geistes macht, ist das Abendmahl, in welchem der Gottmensch nach Leib und Blut in, mit und unter dem Brode und Weine, allgegenwärtig vorhanden ist.

Das vorwiegend theanthropologische Gnadenmittel, welches der Wiedergeburt in der Heilsordnung entspricht, ist die Taufe, welche daher in der Schrift *λουτρὸν παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου* (Tit. 3, 5), genannt wird. Daher verschwindet auch der natürliche Mensch am Menschen und Christus kömmt durch den Menschen zum Vorschein und

giebt dem Menschen das gottes-menschliche Wesen und die gottes-menschliche Gestalt. Ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε Χριστὸν ἐνεδύσασθε, Gal. 3, 27.

4) Daß mit der Unterscheidung des vorwiegend Theologischen, Anthropologischen und Theanthropologischen, sowohl in der Gnadenordnung als in den Gnadenmitteln nur eine dialektische Scheidung gemeint sein soll, bedarf kaum einer Erwähnung. Denn der Gottmensch Christus ist, nach dem, was wir über seine Person gesagt haben, eine untrennbare Person; er ist mithin in jedem Gnadenmittel ganz und die Eine gottmenschliche Person. Die durch ihn bedingte Heilsordnung hat auf jeder Stufe den Zweck: die Darstellung des Gottesmenschen durch den Gottmenschen und in dem Gottmenschen Christo. Es kann mithin in der Heilsordnung die gemachte Unterscheidung nur eine dialektische sein.

5) Wie das Wort Gottes am Schöpfungsmorgen schöpferische Kraft hatte, um das zu schaffen, was nicht war, so hat in erhöhterem, in absolutem Maße das Wort, welches Gott ist, und in Christo dem Gottmenschen erlösend geoffenbart ist, schöpferische Kraft. Wenn nun Gott der Heil. Geist durch Christi Person und durch ihn als Wort beruft, erleuchtet, bekehrt, wiedergebieret, so erzeugt und schafft die Berufung die zur Aufnahme des Rufes befehigende Empfänglichkeit, welche Empfänglichkeit der Glaube ist. Ist die Selbstgestaltung des Gottmenschen durch den Menschen der Zweck und er selber das Mittel, so ist die Empfänglichkeit, welche er wirkt, so ist der Glaube, Er Selber in dem Menschen. Daher ist, weil Christus in dem Menschen erst durch die Wiedergeburt seine principielle, centrale Gestalt gewinnt, der Glaube nur durch die von dem Heil. Geist gewirkte Wiedergeburt principiell vollständig, und harret seiner Bewährung und Auswirkung durch die Heiligung. Der Glaube ist der Besitz der Vergebung der Sünden in Christi Verdienst (fides, qua creditur). Der Glaube,

welcher geglaubt wird, ist die durch Christum objectiv ubeschafft Sündenvergebung. (Fides, quae creditur).

§ 6.

Fortsetzung des § 3.

Universell subjectiver Theil.

Dadurch, daß der Heilige Geist in jeden Einzelnen den Gottmenschen Christum zu dessen Selbstdarstellung hineinbildet, werden alle Einzelne durch den Einen Gottmenschen Christus in ihnen eine Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft, welche Christus ist und durch den Heiligen Geist wirkt, ist die Kirche.

1) Die Kirche ist der Leib Christi, indem Christus in ihr wohnt, wie der Mensch in seinem Hause, nur daß Christus und die Kirche in lebendigem Lebensconnex stehen. Wie Christus der Gottmensch mittelst der Gnadenmittel nach der Heilsordnung als Einer jedem Einzelnen, durch den Heil. Geist, zugeeignet wird, so werden alle diese Einzelnen Einer durch Christum, denn Christus der Gottmensch ist Einer in ihnen allen. Wie der Einzelne durch den ihm innewohnenden Gottmenschen zum Gottes-Menschen wird, so werden Alle durch denselben Einen ihnen innewohnenden Gottmenschen zur Gottes-Menschheit. Diese Gottes-Menschheit ist die Kirche und nicht bloß bildlich, sondern im mystischen Sinn der Leib Christi, weil er die Glieder der Kirche mit seinem Leibe und Blute im Abendmahl nährt, so daß die Kirche durch den Genuß des Leibes Jesu Christi nichts anders werden kann, als das, was sie genießt, nämlich: der Leib Jesu Christi, ἓν σῶμα

οἱ πολλοί ἐσμεν, 1. Cor. 10, 17, d. h. *τὸ σῶμα αὐτοῦ*, Ephes. 1, 23. Der Gottmensch ist für die Wirksamkeit des Heil. Geistes das in die Menschheit neu zu setzende Princip, Mittel Vorbild und Ziel.

2) Aus der bisherigen Auseinandersetzung geht hervor, daß die Kirche Eine ist, denn Christus der Gottmensch ist Einer, daß sie eine allgemeine ist, denn Christus ist Allen gemeinsam, daß sie eine heilige ist, denn der Heil. Geist schafft sie in dem Gottmenschen Christus, und durch denselben, mit Einem Wort, daß die Kirche, der Leib Christi, als die Gottes-Menschheit an den Eigenschaften des Gottmenschen, als des Hauptes, participirt. Am reinsten und vollsten participirt an den Eigenschaften Christi die Kirche in der evangelisch-lutherischen Kirche.

3) Der oben bezeichneten Hineinbildung des Gottmenschen Christus in die Gesammtheit zur Gemeinschaft zur Kirche (congregatio sanctorum), zur Bildung der Gottes-Menschheit oder des Leibes Christi steht als ein zu Ueberwindendes das Fleisch, d. i. die Totalität des dem *σῶμα* Christi Widerstrebenden, fortwährend entgegen, entweder, um das *σῶμα* Christi zu vernichten, und dann ist es die satanische Weltmacht, oder aus Klugheit, Feigheit, Wehrlosigkeit, Selbsttäuschung und Fügsamkeit gegen die Machtordnung der Kirche, und dann ist es der Theil in der Kirche, welcher als todtes Glied am Leibe Christi bis zur Erweckung zum Leben oder bis zum Ausscheiden durch das jüngste Gericht verbleibt. Die erstbeschriebene congregatio sanctorum ist die unsichtbare Kirche und in Verbindung mit dem letztbeschriebenen Theil in der Kirche, die sichtbare Kirche, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. C. A. art. VII. Jedes Glied der Kirche, welches der in dem Bekenntniß unserer Kirche ausgesprochenen Verkündigung des Wortes Gottes und Feier der Sacramente sich nicht widersetzt, gehört zur sichtbaren Kirche; *ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν σαγήνῃ βληθείσῃ εἰς τὴν θάλασσαν καὶ ἐκ*

παντός γένους συναγαγούσῃ, Matth. 13, 47. (cf. Matth. 13, 24—31.) Wenn die unsichtbare Kirche ihre ungehinderte, vollendete, von dem Geist Gottes gereinigte Erscheinung und Gestalt gewinnt, so ist sie das Reich Gottes; im Streit und Kampf gegen das Fleisch ist sie die streitende Kirche; im Sieg der vollendeten Glieder ist sie die triumphirende Kirche.

4) Weil die Gottes-Menschheit ein von dem Heil. Geist durch Christum und in ihm gesetzter Organismus ist, so hat derselbe sein Centrum, sein Organ, seinen Heerd, durch welchen der Geist auf dem Organismus wirkt; dieser Heerd, dieses Organ, dieses Centrum, ist das Amt, welches, wenn es mit seinem Vertreter identificirt wird, römisch-katholisch ist, welches aber, wenn es von seinem Vertreter unterschieden wird, evangelisch-lutherisch ist.

---

§ 7.

Eschatologischer Theil.

Der Gottmensch Christus reinigt und vollendet die Gottes-Menschheit durch einen besondern Act, durch das jüngste Gericht, welches zur Voraussetzung und Bedingung die Auferweckung der Todten und zur Folge die Herstellung der gefallenen Schöpfung hat.

1) Die der streitenden Kirche verhüllte Herrlichkeit des Gottmenschen Christus harrt ihrer Offenbarung. Die durch die Himmelfahrt den Engeln enthüllte Herrlichkeit Christi ist für die streitende Kirche eine Verheißung, welche ihrer Erfüllung harret, wie die Verheißungen des Alten Test. ihrer Erfüllung im Neuen Test. harrten. Und so gewiß als die Verheißungen des A. T. erfüllt sind, so gewiß wird auch diese

Neutest. Verheißung von der zu offenbarenden Herrlichkeit des Gottmenschen erfüllt werden. Die zu erwartende volle Offenbarung Christi giebt den Neuen Test. den Charakter der Weissagung und Verheißung.

Mit dieser Offenbarung des Herrn ist der Ablauf der jetzigen Weltperiode verbunden (*χρόνος οὐκ ἔσται ἔτι*, Offenb. 10, 6), gleichwie mit der Offenbarung Gottes in Fleisch die alte Weltperiode aufhörte (*νῦν δὲ ἅπαξ ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων .... πεφανέρωται*, Ebr. 9, 26). Daher ist die Offenbarung Christi am jüngsten Tage eine Zeitscheide; gleichwie die Sonne und der Mond Zeitzeichen und Zeitscheidungen sind, so ist eine solche Zeitscheide und Zeitgericht in dem Vernichten und Aufhören der Zeit. Der Tag, an welchem die Offenbarung Christi eintreten wird, heißt der Tag Christi, 2. Cor. 1, 14, und ist diese Offenbarung nicht bloß das Gericht an der Zeit, sondern die Offenbarung des Gerichts Gottes für Alles, Röm. 2, 5 ff. Die Offenbarung Christi am jüngsten Tage reinigt und vollendet die Gottes-Menschheit in dreifacher Beziehung, 1) indem mit derselben das Ende des der Gottes-Menschheit anhaftenden Fleisches eintritt, und die Herrlichkeit des ihr innewohnenden Gottmenschen herantritt, 2) indem die widerstrebenden Sünder als Hinderniß gerichtet und aus dem Zusammensein mit den Kindern Gottes herausgenommen werden, 3) indem die Erde und der Himmel und die ganze gefallene Creatur befreit und erneut wird, und so durch Letzteres dem Menschen den Spiegel seines Falls um seiner Schuld zu nehmen.

2) Daß die Auferstehung der Todten von Christo abhängig ist, hat Christus gesagt: *ἔρχεται ὥρα, ἐν ᾗ πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις ἀκούσονται τῆς φωνῆς αὐτοῦ, καὶ ἐκπορεύσονται οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες εἰς ἀνάστασιν ζωῆς, οἱ δὲ τὰ φαῦλα πράξαντες εἰς ἀνάστασιν κρίσεως*, Joh. 5, 28 f., hat dies aber auch durch die mit Seiner eignen Auferstehung von den Todten geschehenen Auferstehung vieler Leiber der entschlafenen Heiligen vorbildlich angedeutet: *πολλὰ*

σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἠγέρθη καὶ ἐξελθόντες ἐκ τῶν μνημείων μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ εἰσῆλθον εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν καὶ ἐνεφανίσθησαν πολλοῖς, Matth. 27, 52 f. —

Die gliedliche Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Haupte Christo, die Innewohnung des Gottmenschen in der Gottes-Menschheit macht es unmöglich, daß die Gottes-Menschheit ohne den der Seele entsprechenden Leib bleibe, in dem Augenblick nämlich, in welchem das Haupt der Gemeinde, der Gottmensch sichtbar auch in der Herrlichkeit des „durchgotteten" Menschen erscheint. So wahr der Gottmensch Christus durch den Heiligen Geist erweckt ist von den Todten, so wahr ist es, daß die Gottes-Menschheit durch den ihr innewohnenden Heil. Geist auferweckt wird: *εἰ δὲ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας τὸν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα ἐν ὑμῖν*, Röm. 8, 11. Wenn aber der in der Gottes-Menschheit lebende Gottmensch die lebendige Ursache und Bedingung der Auferstehung des dem Leibe des Gottmenschen ähnlichen Leibes der Gottes-Menschheit ist, 1. Joh. 3, 2, so ist der Gottmensch Christus durch das richterliche Entziehen seiner Gnadennähe die lebendige Ursache, daß die Leiber der todten Glieder der Kirche, als trockne Reiser, dem Brande der Höllenqual angemessen, erscheinen, Joh. 15, 6.

Somit ist durch diese organische Eingliederung der Lehre von der Auferstehung der Todten die einseitige Unsterblichkeitstheorie beseitigt, und ebensosehr die Theorie von der sich durch die Auferstehung der Leiber vollendenden Wiedergeburt der Gläubigen, da sie durch die während ihres irdischen Lebens geschehene Innewohnung des Gottmenschen Christus realiter wiedergeborene sind und die Wiedergeburt die Bedingung der Auferstehung ist, welche Christo gleich macht.

Wenn die Schrift eine erste und eine zweite Auferstehung lehrt, wie wir dafür halten möchten, so verhält die erste Aufer-

stehung sich zu der zweiten, wie die Erstlinge, welche nach der Alttest. Oekonomie geopfert wurden, zu der folgenden Ernte; nämlich wie die Erstlinge der Auferstehung zu der vollendeten Auferstehung, so daß das apostolische Wort wahr wird: *εἰ δὲ ἡ ἀπαρχὴ ἁγία, καὶ τὸ φύραμα*, Röm. 11, 16.

3) Sowie die Erlösung der Menschheit durch dem Gottmenschen Christus bedingt ist, so ist die Erlösung der Creatur bedingt durch die Erlösung der Menschheit. Willenlos ist die Creatur dem Sündenfall des Menschen und den Folgen desselben unterworfen, Röm. 8, 20, darum geschieht auch ihre Befreiung mit der Befreiung der Kinder Gottes willenlos, Röm. 8, 21. Wie Gott um des Menschen willen gesagt hat: אֲרוּרָה הָאֲדָמָה 1. Mos. 3, 17, so werden auch Himmel und Erde um des Menschen willen erneuet: *καινοὺς δὲ οὐρανοὺς καὶ γῆν καινὴν κατὰ τὸ ἐπάγγελμα αὐτοῦ* 2. Petri 3, 13, und zwar nach dem völligen Untergang des mit dem Fluch der Sünde des Menschen beladenen Schöpfungsstoffes, 2. Petri 3, 12. —

---

§ 8.

B. Die Theologie (cf. § 2.)

Die Theologie ist die Lehre von Gott; von dessen Dasein, Wesen, Werken und Eigenschaften nur durch die Theanthropologie der Schrift die untrügliche Gewißheit des Glaubens und des Wissens erlangt wird.

1) Die Theologie hat ihre Basis und ihre Quelle in der Theanthropologie; ohne diese ist jene nicht möglich; es sei denn, daß man eine abstracte Theologie mache, welche in der persönlichen Selbstoffenbarung Gottes ihren Grund und ihre

Erkenntniß nicht haben will. Andererseits ist aus der wissenschaftlichen Fassung der Theologie zu ersehen, ob die Theanthropologie oder die Lehre von der Versöhnung schriftgemäß oder schriftwidrig ist. Die Theanthropologie und die Theologie stehen daher in bedingender, erklärender, ergänzender, kritisirender Wechselwirkung. Da nun die Theanthropologie nur aus der Schrift geschöpft werden kann, so kann auch die Theologie nur aus der Schrift geschöpft werden. Die andern Erkenntnißquellen können höchstens die ungewisse Ahnung von Gott, aber deshalb auch nie eine wirklich wissenschaftliche Theologie abgeben. Die Schrift ist daher die einzig untrügliche Erkenntnißquelle, weil sie allein die Offenbarung des Gottmenschen Christus untrüglich erhält.

2) Das Dasein Gottes ist dem Menschen durch sein eignes mit Gottesbewußtsein ausgerüstetes Dasein und durch das Reflectiren über das Dasein der Welt ahnend gegeben, Röm. 1, 19, Act. 14, 17, allein weder die Einheit noch die Absolutheit Gottes ist damit gegeben und gesetzt. Selbst die Beweise für das Dasein Gottes haben weder eine praktische noch eine wissenschaftlich dogmatische Bedeutung. Sie sind sämmtlich entstanden oder entwickelt innerhalb der christlichen Kirche, welche in Besitz der christlichen Offenbarung Gottes ist.

Das Dasein Gottes kann weder praktisch noch wissenschaftlich von den Beweisen für Gottes Dasein abhängig gemacht werden, denn dann hätte der bewiesene Gott geringere Bedeutung als der beweisende Mensch, es sei denn, daß Gott sich durch den Menschen als Gott in demselben oder der Mensch sich selbst als Gott bewiese. Der Pantheismus kann das Dasein Gottes in einer Gott und Menschen vernichtenden Weise beweisen.

Das Dasein Gottes hat, historisch betrachtet, seinen Beweis aus der Selbstoffenbarung Gottes gewonnen. Die ersten Menschen sind nicht durch Reflexion auf die Idee Gottes gekommen, sondern durch Gott selbst, mithin kann das, was wir

eben über das durch das eigne Dasein des Menschen zur Idee Gottes Kommen gesagt haben, nur von dem Menschen in seinem gefallenen Zustand gelten, in welchem weder der heilige Gott sich den Menschen gänzlich entzog, noch das menschliche Reflectiren über das Dasein Gottes von der Offenbarung desselben gänzlich zu trennen ist.

3) Das Wesen Gottes ist Geist: πνεῦμα ὁ θεὸς, Joh. 4,24. Dieser Wortoffenbarung Christi über das Wesen Gottes entspricht die persönliche Offenbarung Gottes in dem Gottmenschen Christus: ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν, 2. Cor. 3, 17. Wenn wir in dem Wort „Geist" das Metaphysische des Wesens Gottes uns bezeichnen lassen, so lassen wir uns durch das Wort: „Gott ist die Liebe", 1. Joh. 4, 16, das Ethische des Wesens Gottes bezeichnen. Beide Begriffe: Geist und Liebe geben uns die Idee der absoluten Persönlichkeit in ihrer Eigenschaftsfülle. Gott ist die absolute Persönlichkeit in göttlicher Eigenschaftsfülle. Daß nun Absolutheit und Persönlichkeit keine einander ausschließenden Begriffe sind, dürfte daraus erhellen, daß die freien von Gott gesetzten Wesen an der absoluten Persönlichkeit Gottes nicht ihre hindernde Beschränkung, sondern in derselben ihre fördernde Freiheit des Willens haben; auch daraus, daß die von Gott gesetzten Wesen für ihn keine Schranke seiner persönlichen Allgegenwart sind, sondern Wesen, die er frei durchdringt zur Beseligung oder zur Verdammniß. Gott ist keine bestimmungslose Substanz, sondern die sich selbst bestimmende und durch sich selbst bestimmte absolute Persönlichkeit, der selbst der widerstrebende böse Wille des Menschen kein Hinderniß, sondern, wider Wollen und Wissen des Menschen, ein dem Zweck und Plan Gottes, welchen er mit der Welt hat, dienender ist.

Wenn man in der Weltschöpfung eine Selbstbeschränkung Gottes findet, so ist man vielmehr berechtigt in der Menschwerdung Gottes eine Selbstbeschränkung Gottes zu finden. Wie aber die Weltschöpfung und das Weltdasein, nach dem Obigen,

sogar ein Beweis der absoluten Persönlichkeit Gottes ist, so ist dies noch weit mehr der Fall mit der Menschwerdung Gottes. Denn trotz oder gerade in der Annahme der beschränkenden menschlichen Natur hat Gott seine absolute Persönlichkeit dadurch bewiesen, daß er die menschliche Natur durchgottete, sie seiner göttlichen Eigenschaften und seiner göttlichen Herrlichkeit theilhaftig machte. Der Theanthropos Christus liefert also den factischen, den persönlichen Beweis, daß Absolutheit und Persönlichkeit keine einander ausschließenden, sondern einanderergänzende Begriffe sind. So haben wir also für die Theologie das Licht aus der Theanthropologie.

Der Gottmensch Christus hat das Wesen Gottes uns also geoffenbaret, daß in demselben ein Personenunterschied statt hat. Christus stellt eben so sehr seine Person als die Offenbarung des Vaters hin, als er die bestimmte Unterscheidung seiner Person von der des Vaters behauptet. Die Lehre von dem Wesen Gottes wird erst vollendet in der Lehre von der Trinität. Die Lehre von der Trinität ist die Lehre von der Allgenugsamkeit Gottes in sich selbst. Wenn wir auch das Streben der speculativen Theologie die Trinität a priori zu construiren nicht verkennen, so halten wir uns doch lieber zur Schrift. Wenn die Lehre von der Trinität, wie wir meinen, schriftgemäß durch das symb. Athan. entwickelt ist, so möchten wir uns zur Erklärung dieser Entwickelung auf das Wort des Evangelisten Johannes berufen: *θεὸς ἦν ὁ λόγος*, Joh. 1, 1. Dies Wort gibt uns, wie wir bereits in unserer Schrift: „Das symb. apost. mein Beichtbüchlein" ausgesprochen haben, den Spiegel, in welchem wir das Geheimniß der Dreieinigkeit in den Grundzügen erklärt sehen.

Das Wort: „Wort," welches Gott ist, zeiget uns die Möglichkeit, daß Drei und Eins einander einschließen, daß Drei Eins und Eins Drei sein können, ohne daß Eins in drei Theile getheilt wird, sondern so, daß Drei Eins bleiben müssen, indem jeder von Dreien das Wesen ganz hat. Das Wort ist näm-

lich dreieinig: es hat Ein Wesen und doch drei selbständige, vollständige Gestaltungen. Das Wort ist zuerst unsichtbar in dem Gedanken, als gedachtes Wort. Es bedarf keiner Offenbarung, um selbständig und vollständig zu werden; es ist in der unsichtbaren Gedankenwelt vollständig uud selbständig nach Wesen und Wirksamkeit. Dann ist das Wort das gesprochene Wort. Das gesprochene Wort ist vollständig und selbständig nach Wesen und Wirksamkeit in der Welt der erscheinenden Wirklichkeit. Und doch ist es Eines Wesens mit dem gedachten Wort. Wenn ich z. B. das Wort „Schöpfung" denke, so ist der Inhalt dieses gedachten Wortes: „Alles, was außer Gott da ist." Der Inhalt des Wortes ist das Wesen des Wortes. Um diesen Inhalt, dieses Wesen zu haben, bedarf dasselbe keiner Offenbarung durch die Sprache, sondern es ist durch dieses Wesen, diesen Inhalt, ein vollständiges und selbständiges Wort. Wenn ich das Wort: „Schöpfung", spreche, so hat es denselben Inhalt, dasselbe Wesen mit dem gedachten Wort: „Schöpfung"; es bedeutet: Alles, was außer Gott da ist. Wenn das gesprochene Wort Schöpfung dieses Wesen, diesen Gehalt nicht hätte, so wäre es ein andres Wort, als das gedachte Wort: „Schöpfung." Da es aber dieselbe Gestaltung, derselbe Ausdruck, dieselbe Bezeichnung ist, so muß es auch denselben Inhalt, dasselbe Wesen mit dem gedachten Wort „Schöpfung" haben. Das Wesen der beiden Wörter: des gedachten und des gesprochenen Wortes „Schöpfung" ist nicht getheilt zwischen den beiden Wörtern, sondern jedes Wort hat das Wesen ganz, ungetheilt, selbständig und vollständig. Und trotz der Einheit des Wesens, trotz dessen vollständigem Besitz, in welchem sich jedes Wort für sich befindet, bleibt das Wesen doch in Zwei Eins, und macht Eins zu Zwei — Geschiedenheiten und Gleichheiten. Hier ist also das Geheimniß gelöst, daß von Zweien jeder für sich das Wesen ganz und ungetheilt haben kann, und daß sie doch Zwei bleiben: Zwei sind Eins und Eins sind Zwei.

Das Wort ist aber nicht nur ein gedachtes und ein gesprochenes, sondern auch ein erinnertes, in dem Gedächtniß haftendes. Das in dem Gedächtniß haftende, das erinnerte Wort bedarf keiner Ergänzung, sondern ist vollständig und selbständig, und doch geschieden von dem gedachten und gesprochenen Wort, obgleich es Ein und dasselbe Wesen mit dem gedachten und gesprochenen Wort hat, es ist unsichtbar, wie das gedachte Wort, und hat die Wirksamkeit des gedachten Wortes in der Gedankenwelt und die Wirksamkeit des gesprochenen Wortes in der Welt der erscheinenden Wirklichkeit dadurch für beide in sich, daß es von dem Gedanken und von der Sprache dem Gedächtniß entlehnt wird. Wenn ich z. B. das gesprochene Wort: „Schöpfung" erinnere, wenn ich es meinem Gedächtniß einpräge, so hat es erstens denselben Inhalt, dasselbe Wesen mit dem gedachten und gesprochenen Wort „Schöpfung", indem es bedeutet: Alles, was außer Gott da ist. Hätte es nicht diesen Inhalt, dieses Wesen, so wäre es nicht dasselbe Wort, welches gedacht und gesprochen ist, sondern ein andres. Da es aber dasselbe Wort, dieselbe Bezeichnung ist, so hat es auch dasselbe Wesen. Also: Ein Wesen in drei Wörtern; jedes der drei Wörter hat das Wesen ganz und ungetheilt; hier ist also die Einheit des Wesens bei drei selbständigen, vollständigen Besitzern. Ja, drei Besitzer sind gerade dadurch vollständig und selbständig, daß jeder das Wesen ganz und ungetheilt besitzt. Das Geheimniß ist hier im Bilde gelöst: Drei sind Eins und Eins sind Drei.

Dem gedachten Wort entspricht Gott der Vater, welcher, wie der Sohn und der heil. Geist, das Wesen der Gottheit ganz besitzt und dadurch eine vollständige, selbständige Person in der Gottheit ist; seine Person ist unsichtbar, wie das gedachte Wort, und bedarf keiner Offenbarung, um selbstbewußt, um vollständige und selbständige Person zu werden, denn er besitzt das Wesen der Gottheit ganz, ist also wahrhaftiger, ewiger, allmächtiger Gott und Herr.

Dem gesprochenen Wort entspricht Gott der Sohn, welcher, wie der Vater und der heil. Geist, das Wesen der Gottheit ganz und ungetheilt besitzt, und dadurch eine vollständige selbständige Person in der Gottheit ist; wie das gesprochene Wort ist der Sohn Gottes in die erscheinende Wirklichkeit eingetreten, ist Fleisch geworden. Der Sohn Gottes ist also, weil er das Wesen der Gottheit ganz und ungetheilt besitzt, wahrhaftiger, ewiger, allmächtiger Gott und Herr.

Dem erinnerten Wort entspricht Gott der heil. Geist, welcher, wie der Vater und der Sohn, das Wesen der Gottheit ganz und ungetheilt besitzt, und dadurch eine vollständige und selbständige Person in der Gottheit ist; er ist, wie das erinnerte Wort, unsichtbar, und erforschet die Tiefen der Gottheit in Gleichheit mit dem erinnerten Wort, welches für das gedachte und gesprochene Wort die reflectirende Wirksamkeit in sich schließt. Der heil. Geist ist also, weil er das Wesen der Gottheit ganz und ungetheilt besitzt, wahrhaftiger, ewiger, allmächtiger Gott und Herr.

Und doch sind nicht drei Götter und Herrn, sondern es ist Ein Gott und Herr, Drei Götter und Herrn würden wir haben, wenn der Sohn und der heil. Geist nicht das Wesen der Gottheit wie der Vater ganz und ungetheilt besäßen.

Wenn der Evangelist Johannes sagt: *θεὸς ἦν ὁ λόγος*, so gilt das zunächst von dem geoffenbarten Gott, von der göttlichen Natur des Gottmenschen Christus. Da das der Fall ist, so ist unsre vorstehende Auseinandersetzung der Trinitätslehre innerhalb der Theologie aus der Theanthropologie oder Christologie entlehnt.

Wir haben oben in der Lehre von der Person des Gottmenschen Christus angedeutet, daß gerade diese Lehre die immanente Trinität festhalten lasse. Wenn wir in dem oben über die Trinität Gesagten mehr die ökonomische Trinität betont, wenigstens nicht scharf zwischen der ökonomischen und immanenten Trinität geschieden haben, so müssen wir dies doch thun,

weil die Theanthropologie solches erheischt. Denn der Sohn, obgleich Fleisch geworden, ist doch ewig in Gott; der heil. Geist, obgleich ausgegossen auf alles Fleisch, ist doch ewig in Gott. Die Zeugung des Sohnes ist eine ewige, die Sendung desselben ist ein zeitlicher Act; das Ausgehen des heil. Geistes von Vater und Sohn ist ewig, die Ausgießung desselben ist ein in die Zeit fallender Act.

Mit vorstehender Auseinandersetzung sind alle modalistischen, arianischen, speculativen Irrthümer im Princip überwunden.

4) Die Werke Gottes, welche die Theologie speciell behandelt, sind: die Schöpfung, die Erhaltung und die Regierung der Welt.

Erst durch die Theanthropologie wird die Lehre von der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt deutlich und klar. *Ἐξ αὐτοῦ καὶ δὶ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα*, Röm. 11, 36 vgl. 1. Kor. 8, 6. Joh. 1, 3. Der Sohn Gottes ist der Mittler, Joh. 1, 3; Gott der heil. Geist ist der Vermittler des Schöpfungswortes, 1. Mos. 1, 2. Gott der Mittler bei der Schöpfung ist auch Gott der Mittler bei der Erlösung. Der erlösende Mittler schließt alles eigene Thun und Wollen des Menschen zu dessen Erlösung aus. Es ist die Grundbedingung für die Erlösung: das bewußte Nichtssein und Nichtswollen des Menschen. Die Erlösung, welche die Neuschöpfung ist, kann nicht geschehen, wenn irgend etwas von dem alten adamitischen Leben belassen oder beigebracht wird. Von dieser Thatsache aus sehen wir die Schöpfung der Welt an. Wenn die Erlösung durch den gottmenschlichen Mittler die reine, volle, absolute Spontaneität von Seiten Gottes, und die absolute, bewußte Armuth und Nichtigkeit des Menschen zur alleinigen Verherrlichung und zum Festhalten der absoluten Unabhängigkeit Gottes zur Voraussetzung hat, so hat auch die Schöpfung der Welt, weil derselben Mittler derselbe wie bei der Erlösung ist, das schlechthinnige Nichtsein dessen, was außer Gott

da ist, zum Festhalten der absoluten Unabhängigkeit Gottes und zur Verherrlichung desselben als Voraussetzung. Es ist um des gottmenschlichen Mittlers willen zur Schöpfung der Welt dieselbe freie, absolute Willensentschließung Gottes erforderlich, wie bei der Erlösung der Welt. Um des gottmenschlichen Mittlers willen kann kein Motiv zur Schöpfung der Welt von Außen her genommen werden, weil solches auch bei der Erlösung nicht geschehen kann.

Der gottmenschliche Mittler stellt also die Schöpfung der Welt aus nichts, allein durch das Wort Gottes, aus freier Absicht Gottes und zu seiner Verherrlichung, ins hellste Licht, und überwindet die Lehre von der Ewigkeit der Materie und von der innern Nothwendigkeit, welche zur Schöpfung der Welt, in Gott selbst liegen soll. Ebr. 11, 3.

Daß die Schöpfung der Welt auch die Schöpfung der Engel in sich schließe, versteht sich von selbst, und daß wir den Abfall Satans und seiner Engel als Schriftoffenbarung, welche durch die Erfahrungen Gläubiger, welche die Anfechtungen des Satans, also seine wirksame Existenz kennen, bestätigt wird, hier einfügen, dürfte gestattet sein.

Die Schöpfung der Welt als das erste Wunder begründet alle folgenden der Erlösung. Denn daß Gott als Geist die Materie setzt, ist ein Wunder; und jedes spätere unerklärliche Verhalten Gottes zu dieser Materie und sein Eingreifen in die von ihm gegebenen Gesetze dieser Materie liegt begründet in dem ersten Wunder, in der Schöpfung der Welt. Wenn aber die Schöpfung als das erste Wunder eine Reihe von Wundern nach sich zieht, so ist das nur das Zeichen, daß solches noch mehr mit dem Eintreten der Neuschöpfung der Fall sein werde. Die Neuschöpfung hat ihre charakterisirten Wunder, wie die Wunder vor derselben auch alttestamentlich charakterisirt sind.

Die Erhaltung der Welt erhält ebenfalls ihr Licht aus der Lehre von dem Gottmenschen Christus. Vor diesem verschwindet der Akosmismus des Pantheismus und der Atheis-

mus des Deismus, denn der Pantheismus verschlingt durch die der Welt eingedachte Immanenz Gottes die Welt und der Deismus vernichtet durch die absolute Scheidung Gottes von der Welt die Gottheit. Die Lehre von der Erhaltung der Welt, wie sie aus der Theanthropologie der Schrift resultirt, hält die Innerweltlichkeit Gottes dem Deismus gegenüber fest, und ebenso dem Pantheismus gegenüber, welcher sie nicht fest halten kann. Die Theanthropologie oder Christologie unserer Kirche ist ebenso fern von dem Nestorianismus als vom Doketismus. Und hierin, nämlich in der rechten, biblischen Fassung des Verhältnisses der göttlichen Natur des Gottmenschen zur menschlichen Natur desselben liegt die Wurzel und das Fundament für die rechte erhaltende Innerweltlichkeit Gottes. Der Pantheismus, welcher die Welt auflöst, entspricht dem Doketismus, welcher die menschliche Natur Christi auflöst. Der Deismus, welcher durch seine Ueberweltlichkeit Gottes den Gottesbegriff auflöst, entspricht dem Nestorianismus, welcher es zu keiner wahren Vereinigung der göttlichen Natur Christi mit seiner menschlichen Natur kommen läßt. Die biblisch-kirchliche Christologie, wie wir sie im ersten Abschnitt skizzirt haben, lehrt uns eine Innerweltlichkeit Gottes zur Erhaltung der Substanz, der Kräfte, der Gesetze, zur wirksamen Präsens und Bestimmung der Wirkungen, Wandelungen und Handlungen. Nur die rechte unvermischte Verbindung Gottes mit der menschlichen Natur kann in der Lehre von der Erhaltung der Welt dieselbe in ihrer Substanz, in ihren Gesetzen 2c. belassen, sowie aber andrerseits die Durchdringung der menschlichen Natur Christi von Seiten der göttlichen uns in der Erhaltungslehre den concursus Gottes bei allen Veränderungen, Wirkungen und Handlungen in der Welt bewahrt.

Die Regierung der Welt hat ihren Centralpunkt in dem Gottmenschen Christus. Sowie durch die Züge des Vaters zum Sohne, welche der Weltregierung angehören, und durch die Gnadenmittel nicht geschehen, die Menschheit zur Empfänglich-

keit für die Aufnahme des Gottmenschen vorbereitet wird, wird die so vorbereitete Menschheit durch die Eingliederung in den Gottmenschen zur Gottes-Menschheit gebildet. Durch die Verbindung der Außennatur mit der Gottes-Menschheit wird dieselbe der Herrlichkeit der Gottes-Menschheit theilhaftig. Die Gottes-Menschheit wird durch den ihr innewohnenden Gottmenschen Christus gelenkt und geleitet. Die Gottesmenschheit wird regiert und geleitet von Gott, ähnlich wie die menschliche Natur Christi geleitet wird von der göttlichen. Die Außennatur wird von Gott durch Christum willenlos gelenkt; die widerstrebenden Menschen werden so gelenkt, daß Gott entweder das Ziel bestimmt trotz der verkehrten Handlungen, oder auch unmittelbar eingreift. Ein solches Eingreifen am Schluß der jetzigen Welt ist die Erscheinung des Gottmenschen. Wie bei den Gläubigen die Regierung der Welt mit ihrem befreienden und befreieten Bewußtsein und Willen geschieht, und an der Außennatur willenlos und bewußtlos, so an den widerstrebenden Menschen wider ihren bewußten Willen. Für letztgenannte Menschen gilt die Regel 1. Mos. 50, 20: וְאַתֶּם חֲשַׁבְתֶּם עָלַי רָעָה אֱלֹהִים חֲשָׁבָהּ לְטֹבָה לְמַעַן עֲשֹׂה כַּיּוֹם הַזֶּה.

5) Die Eigenschaften Gottes sind nicht nominalistisch zu fassen, sondern realistisch; sie sind Offenbarungen des göttlichen Wesens durch dessen Thun und Wirken, und sind daher in Gott vorhanden, und keineswegs bloß für unsre Betrachtung, oder als Accidenz des göttlichen Wesens. Obgleich wir alles Menschliche von der Erklärung und Auffindung der göttlichen Eigenschaften fern halten müssen, theilen wir doch, auf Grund unsres Princips, die Eigenschaften Gottes ein: 1) in theologische, 2) in anthropologische, 3) in theanthropologische.

Zur Rechtfertigung dieser Eintheilung müssen wir bemerken, daß sie zwar im Princip unserer dogmatischen Grundlinien liegt, allein daß doch auch die Eintheilung, wie uns scheint, in der heil. Schrift vorhanden ist. Und wenn das der Fall ist, so ist die Eintheilung gerechtfertigt. Es sind aber in der heil.

Schrift, durch die Natur der Sache begründet, wirklich und wahrhaftig theanthropologische Eigenschaften Gottes vorhanden, welche im A. T. in Beziehung auf die Verheißung des Gottmenschen und die Erlösung durch ihn stehen, und im N. T. unmittelbare thatsächliche Offenbarung des erschienenen Erlösers sind. Dahin gehört vorzüglich die Gnade und alle Nüancen dieser Eigenschaft Gottes. — Aber es giebt auch rein theologische Eigenschaften, welche mehr dem nicht im Fleisch erschienenen Gott eignen. Dahin gehören: die Allgegenwart, die Allweisheit, die Güte, die Allwissenheit, die Allmacht, die Wahrhaftigkeit, die Heiligkeit, die Gerechtigkeit, die Ewigkeit, die Seligkeit. Daß aber in der Schrift anthropologische Eigenschaften von Gott ausgesagt werden, wird Niemand bezweifeln, der die heil. Schrift nur oberflächlich kennt. Aber die gewöhnliche Art, wie man diese anthropologische Eigenschaften behandelt, ist die, daß man sie in das Fach der Anthropopathismen und Anthropomorphismen wirft, und damit die Sache abthut. Aber wir können, nach unserer Inspirationstheorie, mit so leichter Mühe nicht darüber hinwegkommen. Wir meinen, daß der heil. Geist durch die Schrift ebenso gut sich hätte ausdrücken können, wie die, welche die Anthropopathismen und Anthromorphismen vergeistigen. Man sollte doch annehmen dürfen, daß die klarere Ausdrucksweise, welche man aus den Anthropopathismen und Anthropomorphismen herauszieht, nicht minder von dem heil. Geist hätte gegeben werden können, besonders da er durch die Schrift sonst in den geforderten klaren Aussprüchen sich vernehmen läßt. Man wird nicht erwiedern wollen, daß diese anthropopath. und anthropomorphist. Sprechweise der Schrift eine Herablassung zum Fassungsvermögen des Menschen ist, da sie den Menschen zu der wissenschaftlichen Mühe zwingen, sie auf seine eigene Auffassungsweise zu reduciren. Gott hätte also das Gegentheil erreicht, was er wollte: er hätte sich so geoffenbaret, daß er zu Irrthümern Anlaß gegeben, wenn nicht der menschliche Verstand diese Offenbarung auf das richtige, geistige,

von Gott sich selbst nicht zugestandene Maaß zurückführete. Auch können wir nicht annehmen, daß die heil. Männer, selbst bei Verwerfung der kirchlichen Inspirationstheorie, weil sie Allgemeingültiges schreiben wollten, und sich doch sonst hinreichend klar und allgemein verständlich ausdrücken konnten, in Anthropopathismen und Anthropomorphismen fallen sollten, welche erst von ihrer Umkleidung von den Einsichtigern entblößt werden sollten, oder auch den Gottesbegriff, wie ihnen klar sein mußte, verwirren mußten. Wir bleiben daher bei dem Schriftausdruck stehen, und nehmen ihn, wie er gegeben ist, und sagen: es giebt anthropol. Eigenschaften, weil die Schrift selbige hat.

Dabei ist ein Doppeltes zu erinnern: einerseits, daß die Anthropopathismen und Anthropomorphismen die Schattenrisse der Menschwerdung Gottes sind. Man muß die ganze Erscheinung des Gottmenschen mit Consequenz als Anthropomorphismus erklären, wenn man die sogenannten anthropomorphistischen Schriftausdrücke nicht stehen läßt. Denn weshalb soll die That Gottes gelten, wo man das Wort Gottes nicht gelten läßt? Andrerseits ist auch zu bemerken, daß sämmtliche Anthropopathismen ꝛc. nicht mit menschlichem Maaß des Verständnisses gemessen werden müssen, sondern nach dem Maaß der verklärten, durchgotteten, menschlichen Natur des Gottmenschen Christus. Wenn dies Letztre aber der Fall ist, so scheinen die anthropologischen Eigenschaften mehr theanthropol. zu sein. Das ist keineswegs der Fall, da sie nicht das specifisch theologische Gepräge haben und auch das anthropologische Beurtheilungsmaaß doch nicht zugleich die anthropol. Eigenschaften in theanthropologische verwandelt.

6) Daß das christologische oder theanthropologische Dogma uns das Vehikel für die Erkenntniß Gottes und seiner Eigenschaften ꝛc. geworden, wird das Vorstehende dargethan haben. Es ist mithin die Theanthropologie der Schrift, wie sie die Kirche in ihrer Christologie darlegt, die Quelle, aus welcher die Theologie hervorquoll. Die Gewißheit des Glaubens kommt

nur durch die Theanthropologie oder Christologie der Schrift. Die Theanthropologie ist der Centralpunkt und alle Lehren der heiligen Schrift sind die Radien. Der Glaube hat erst die untrügliche Gewißheit, wenn er in dem Centralpunkt seines Lebens gereinigt durch die Schrift und geeinigt mit ihr ist. Und nur das Wissen, welches auf Grund dieses Glaubens steht, ist ein untrügliches. Jedes Wissen, welches von dem Glaubensgrund der Schrift abweicht, ist Unwahrheit. Es ist eine Wechselbeziehung: Die Schrift wirkt durch den Geist Gottes den Glauben und treibt zum Wissen des Glaubens, und wiederum wirkt auch der gewirkte Glaube und dessen Wissen bestätigend und anerkennend auf die Schrift zurück.

---

§. 9.

C. Die Anthropologie. (vgl. §. 2.)

Die Anthropologie ist die Lehre von dem Menschen in seinem ungefallenen und in seinem gefallenen Zustand.

1) Der Theanthropos Christus wird in der Schrift *ὁ ἔσχατος Ἀδάμ* genannt (1. Kor. 15, 45). Mit dieser Bezeichnung Christi werden wir von ihr auf den *πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδάμ* (1. Kor. 15, 45) hingewiesen. Was der erste Adam in seinem ungefallenen Zustande oder im Stande der Unschuld gewesen ist, das sehen wir urbildlich an Christo. Der letzte Adam ist das Ebenbild Gottes, und der erste Adam vor dem Fall das Bild dieses Ebenbildes. Es gibt mithin die Theanthropologie die rechte Anthropologie.

Wenn die Schrift sagt, daß Gott den Menschen in seinem Bilde geschaffen hat, 1 Mos. 1, 26, so haben wir an dem Gottmenschen aufzusuchen, was dieses Bild in sich schließe; und

an dem Gottmenschen Christo können wir es aufsuchen, da er das Bild Gottes genannt wird, 2. Kor. 4, 4.

Zuerst ist durch den Schluß von dem Gottmenschen auf den Menschen als Gottes Bild die Ansicht ausgeschlossen, welche die Gottesbildlichkeit des Menschen in seiner Leiblichkeit als Abdruck der pneumatischen Leiblichkeit Gottes findet. Denn Gott ward Fleisch, was jedes präexistente Leiblichsein, selbst im pneumatischen Sinn, ausschließt.

Ferner ist dadurch die Ansicht ausgeschlossen, welche die Gottesbildlichkeit des Menschen in der Herrschaft des Menschen über die Natur sucht. Denn der Gottmensch Christus betrachtet seine die Macht über die Natur bezeugenden Wunder als das Accidentielle und als die Eine Eigenschaft, die göttliche Allmacht bezeugend, nicht als das Wesentliche seiner Person und seiner Sendung.

Auch ist damit ausgeschlossen die Ansicht, welche die Gottesbildlichkeit in der formalen Freiheit findet. Denn der Gottmensch Christus, das Ebenbild Gottes, besaß zugleich die reale Freiheit.

Ferner ist die Ansicht ausgeschlossen, nach welcher die Gottesbildlichkeit des Menschen in seinem bloßen Personsein besteht; denn des Menschen Urbild, der Gottmensch, war mehr als die abstracte Person: in ihm wohnte die Fülle.

Auch ist die katholische Ansicht ausgeschlossen, welche die Gottesbildlichkeit des Menschen in dem donum superadditum findet, welches dem mit dem Wahlvermögen zwischen Vernunft und Sinnlichkeit schwebenden Menschen zur Gerechtigkeit geschenkt ist, denn der Gottmensch, das Urbild des Menschen, kennt keinen solchen Gegensatz zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, und daher kein verlierbares donum superadditum.

Mit dem Vorstehenden könnten wir uns, wie es scheint, von dem Gebiet der Anthropologie weit verirrt haben, nämlich insofern, als wir den Menschen so sehr mit dem Gottmenschen identificirt haben, daß wir, weil der Gottmensch Christus seine

Ebenbildlichkeit mit Gott in den obgedachten Gleichheiten nicht hat, dasselbe von der Gottesbildlichkeit des Menschen behaupten. Allein das ist nicht der Fall; denn der Gottmensch Christus giebt in absoluter und prägnanter Weise die Züge aus dem Bilde Gottes, welches der Mensch im ungefallenen Zustande ist, und daher ist das Bild Gottes in dem absolut reinen Menschen Christo leichter zu erkennen, zu bezeichnen und auf den Menschen zu übertragen. Das Bild Gottes aber von dem Menschen, ohne das vollendet ausgeprägte Ebenbild des Gottmenschen, zu entlehnen und hinzustellen, hat aus mehrfachen Gründen seine Schwierigkeit, weshalb wir es vermieden haben. Einerseits ist im Menschen des ungefallenen Zustandes das Bild Gottes zwar von Gott angelegt als Gabe, aber nicht gelöst als Aufgabe, und dasselbe steht daher wie hinter einem Schleier, weshalb auch die Gottesbildlichkeit des Menschen in einzelnen Zügen und nicht im Ganzen gesucht worden ist, wie wir das eben gesehen haben; andererseits artet die Gottesbildlichkeit leicht in leere Abstractionen aus, wenn dieselbe ohne die ausgewirkte Ebenbildlichkeit in Christo betrachtet wird.

Wenn Gott die Liebe ist, 1. Joh. 4, 16, so muß sich die Liebe, welche Gott ist, in Christo als dem Ebenbilde Gottes offenbaren. Die Liebe zu seinem Vater stellte der Gottmensch Christus daher als Erkennungszeichen und Beweis für sich auf, Joh. 14, 31, so daß St. Paulus sagen konnte: die Gnade Gottes ist allen Menschen erschienen, Tit. 2, 11. Christus war nach seinem unsichtbaren Wesen bewußter heiliger Liebeswille, in der Fülle göttlicher Eigenschaften. Den Leib des Gottmenschen durchstrahlte so sehr dieser heilige, bewußte, freie Liebeswille und der Glanz der göttlichen Eigenschaften, daß der Leib ein Abdruck seines Geistes war, gleich wie sein Geist ein Abdruck seines himmlischen Vaters war, so daß wer ihn sah nicht zweifeln durfte, daß er den Vater sah, Joh. 14, 9.

Wenn das aber der Fall ist, so ist der Mensch als das Bild des Ebenbildes creatürlicher, heiliger, freier Liebeswille, sei-

nem Geiste nach, in endlicher Weise erfüllt von den göttlichen Gaben, und sein Leib ist der Abdruck seines Geistes und das Spiegelbild desselben.

Der Mensch ist also mit Liebe zu Gott geschaffen. Die Liebe ist keine ruhende, sondern eine in ihrer Richtung auf Gott sich übende. Die Liebe ist rein, denn Gott sah an Alles, was er gemacht hatte, und siehe da, es war sehr gut, 1. Mos. 1, 31. Die Liebe hat eine Fülle, und diese Fülle ist Gott selber. Der Mensch im Stande der Unschuld hat anerschaffene Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit, die Heiligkeit, die Liebe sind mithin keine Producte des menschlichen Wollens, sondern anerschaffene Gaben. Das Bild Gottes, welches dem Menschen anerschaffen ist, ist mithin keine Form, kein leeres Gefäß, welches erst durch die Erfüllung von Seiten des menschlichen Willens sich zum vollendeten Bilde Gottes gestaltete, sondern die Gottesbildlichkeit des Menschen ist lebendige Fülle der Liebe, Freiheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit und des wahren Gottesbewußtseins. Dies Letztere hatten wir oben als Accidenz der Liebe genannt. Das Gottesbewußtsein resultirt nicht aus der Furcht oder aus dem Abhängigkeitsgefühl, sondern ist ein anerschaffenes Bewußtsein der Liebe, welche ihren Ursprung und ihre Richtung kennt und verfolgt.

Das Bild Gottes, welches dem Menschen anerschaffen ist, ist dabei zugleich seine Aufgabe, welche er lösen soll. Diese seine Aufgabe löst er in mehrfacher Beziehung: 1) in erhaltender, 2) in hütender, 3) in aneignender, 4) in vollendender Weise. Die erhaltende Thätigkeit ist die erste für den Menschen.

Diese ist eine ethische d. h. eine freie, nach welcher der Mensch sich mit Bewußtsein für Gott entscheidet. Denn trotz der anerschaffenen Liebe ist doch die logische Möglichkeit des Anderskönnens vorhanden, welche immer in das Anderswollen umschlagen kann. Bei dem Gottmenschen Christo schlug das posse non peccare allezeit um in das non posse peccare; bei

dem creatürlichen, endlichen Menschen konnte das posse non peccare immer in das posse peccare umschlagen. Daher war das Erhalten des Bildes Gottes eine ethische Thätigkeit, eine Thätigkeit des freien Willens, eine Aufgabe des Menschen, eine Vergeistigung der Natur, wenn ich mich so ausdrücken darf. 2. Die zweite Thätigkeit ist die hütende. Das dem Menschen anerschaffene Wahlvermögen, die dem Menschen anerschaffene Freiheit, hat nicht die Naturanlage zum Anderswollen, oder zum Bösen, sondern nur die Macht, sich an die logische Möglichkeit des posse peccare vergeben zu können. Daher ging die hütende Thätigkeit zunächst gegen die logische Möglichkeit, so daß dadurch der Mensch in den Zustand versetzt werde des non posse peccare. 3. Die aneignende Thätigkeit ist das, was wir oben die Vergeistigung der Natur nannten, es ist die frei wollende Selbstbestimmung für die anerschaffene Liebe, Gerechtigkeit ꝛc. Diese Thätigkeit geht durch die logische Möglichkeit des Anderskönnens hindurch. Durch die freie Negation des Anders-könnens wird die natürliche Liebe gewissermaßen ethisirt, vergeistigt, angeeignet, wird der Mensch als geschaffenes, natürliches Gottesbild dasselbe auch durch freie Selbstbestimmung. 4. Durch die Aneignung wird das Bild Gottes das, wozu es bestimmt ist; denn es ist nicht bestimmt ein natürliches zu bleiben, sondern es ist bestimmt, ein vergeistigtes, angeeignetes zu werden. Sowie der Gottmensch uns sich im Abendmahl zur Aneignung giebt, und derselbe erst durch die Aneignung den Zweck, uns zu Gottes-Menschen zu bilden, erreicht, so ist es auch mit dem anerschaffenen Gottesbilde; es erreicht seinen Zweck am Menschen durch die vollendete Aneignung, d. h. es wird vollendet, wie wir oben sagten.

2) Wenn die dem Menschen anerschaffene Liebe zu Gott das Bild Gottes ist, so ist die Sünde, negativ gefaßt: der Verlust dieser Liebe, und positiv gefaßt: die selbstvergötternde Selbstliebe. Die Sünde ist Willkür und daher ist deren Eintritt durch den Fall Adams durchaus unerklärlich. Weil sie Natur-

anlage nicht ist, so kann die Ursache und der Grund derselben auch nicht in Gott verlegt werden. Weil der Mensch von Gott gut geschaffen ist, so kann der Ursprung der Sünde in die Ewigkeit oder Ueberzeitlichkeit nicht verlegt werden. Weil die Sünde nicht mit der Leiblichkeit des Menschen verbunden ist, so findet auch kein Aufhören derselben durch leibliche Askese statt. Die Sünde, die Selbstvergötterung, giebt aber dem Leibe als dem Spiegel des Geistes den adäquaten Ausdruck, und das adäquate Verderben.

Sünde, Schuld und Strafe sind correlate Begriffe. Die dem Menschen anerschaffene Liebe, Heiligkeit und Gerechtigkeit — das Alles ist ebensosehr Aufgabe als Gabe, ebensosehr Pflicht als anerschaffene Tugend. Daher ist die Nichterfüllung dieser Pflicht und Aufgabe für den Menschen eine Schuld. Ja dadurch, daß der Mensch die Pflichterfüllung nicht nur unterließ, sondern die anerschaffene Tugend vernichtete durch die Selbstvergötterung, ist die Schuld vergrößert. Am höchsten ist sie gestiegen in dem den Menschen mit Bewußtsein vergötternden Pantheismus, welcher aber nur die bewußte Gedankenabstraction ist von dem bewußtlosen Handeln des Menschen, nur die wissenschaftliche Theorie von der wissenschaftlichen Praxis. So wie die Gabe der Gottesbildlichkeit eine unendliche war, so war auch die Sünde, durch welche sie verloren ging, eine unendliche, und dem entsprechend die Schuld eine unendliche.

Die Strafe ist die Sünde in ihren Folgen. Die Sünde als Selbstvergötterung des Menschen bringt die Trennung von Gott und das unselige Gefühl dieser Trennung und die Depravirung aller Geisteskräfte mit sich, und zugleich den Tod. Wie das Wasser ohne die lebendige Quelle in Fäulniß übergeht, so geht die Seele des Menschen durch die Trennung von Gott, der einzigen Lebensquelle, in moralische und religiöse Verderbtheit und der Leib in die Macht des Todes über.

Die rechte Erkenntniß von der in der ewigen Verdammniß sich offenbarenden Schuld und Strafe der Sünde giebt al-

lein das Werk und die Person des Gottmenschen Christus. Der Glaube, daß Christus der Heilige den stellvertretenden geistlichen, ewigen und zeitlichen Tod für die sündige Menschheit gelitten hat, giebt erst die Erkenntniß von der Sünde, welche die Sünde ausscheidet, giebt erst die Erkenntniß von der eignen Schuld und Strafe. Zwar ist die heilige, gottmenschliche Person Christi das persönliche Gesetz, welches dem Menschen Erkenntniß der Sünde giebt, allein klar und wiedergebärend erkennt der Mensch nur seine Sünde in dem stellvertretenden Opfertod Christi, weil der Mensch nicht so sehr durch Wort und persönliche Vorstellung Christi, als vielmehr aus den Folgen die Sünde erkennt. Diese Folgen hat der Gottmensch Christus stellvertretend für die Menschheit gelitten, und so dem Menschen thatsächlich vor das Auge gestellt, was die Sünde ist.

Daß Gott selbst Mensch werden und als Gottmensch den Tod der Sünder leiden mußte, das stellt die Sünde als fluchwürdige Selbstvergötterung des Menschen dar. Daß der Gottmensch von Gott verlassen war, das stellt die Sünde als selbstvergötternde, selbstliebige Trennung des Menschen von Gott dar. So redet nichts ins Herz; so lebt sich keine Erkenntniß von der Strafe und von dem Fluch der Sünde in den Menschen hinein, als die von dem Gottmenschen Christo stellvertretend für uns erduldete Strafe und getragene Schuld.

3) Die Schrift hebt die Art der Geburt des Gottmenschen Christus eben so sehr hervor, wie sie die Schöpfung des ersten Menschen hervorhebt. Sie stellt die Geburt Christi als ein Werk des heiligen Geistes hin. Sie reißt Christum aus dem Zusammenhange der Geburtsart der übrigen Menschen heraus, und setzt doch seine menschliche Geburt fest. Daß dies so geschah, zeugt von der Nothwendigkeit, daß es geschehen mußte, und weist deshalb auf das tiefgegründete alttestamentliche Bewußtsein von der durch die Fortpflanzung angebornen Sünde. Das Alte Testament sagt von Adam nach dem Falle, 1. Mos. 5, 3: וַיּוֹלֶד בִּדְמוּתוֹ כְּצַלְמוֹ Dies ist im Unterschiede

von dem Bilde Gottes, welches Adam getragen hatte, gesagt; denn seine Nachkommen trugen nicht mehr das Bild Gottes, sondern sein Bild, das Bild Adams, 1. Kor. 15, 49. Wie dies Bild Adams aufzufassen sei, sagt uns Ps. 51, 7: הֵן־בְּעָווֹן חוֹלָלְתִּי וּבְחֵטְא יֶחֱמַתְנִי אִמִּי Infolge dieser von dem göttlichen Wort des Alten Testamentes festgestellten Thatsache der durch die Fortpflanzung geschehenen Forterbung der Sünde geschah die Aussonderung Christi von der gewöhnlichen Geburtsart. Die wunderbare und heilige Zeugung Christi des Gottmenschen ist die thatsächliche Bestätigung der Erbsünde der Menschen, so daß die Offenbarung und das Bewußtsein des Alten Test. ihre vollgültige Bestätigung gefunden haben.

Die Erbsünde ist die durch die Zeugung angeerbte Neigung zur Sünde, und ist wahrhaftig Sünde, wie aus der Nothwendigkeit der wunderbaren Zeugung Christi erhellet. Die Erbsünde ist zugleich Erbstrafe und Erbschuld. Daß die Erbsünde zugleich Schuld und Strafe involvirt, ist kein Act der Ungerechtigkeit Gottes, so daß er für das verantwortlich machte und strafte, was noch nicht begangen wäre; denn einerseits ist die Erbsünde eine Gesammtsünde, welche ohne die entsprechende Gesammtschuld und Gesammtstrafe nicht gedacht werden kann, woran jeder Einzelne als Glied des Ganzen participirt. Es ist überhaupt die schuld- und straflose Sünde undenkbar; es sei denn, daß man die Strafe nicht als Wirkung der Sünde dächte. Die Erbsünde kann auch nicht ohne die dargebotene Gnade der göttlichen Heilsanstalt gedacht werden. Durch die Thatsünde, welche trotz der Gnade der Heilsanstalt begangen wird, erkennt der Mensch die Erbsünde an, und negirt die Aneignung der dargebotenen Gnade. Dadurch bekommt die Erbschuld und Erbstrafe zu der religiösen Berechtigung auch ihre rechtsgültige Bedeutung.

Mit der Erbsünde ist der Verlust der Gottesbildlichkeit, der Liebe, der Gerechtigkeit, der Heiligkeit, der Unsterblichkeit, der Freiheit und des ungetrübten Gottesbe-

wußtseins verbunden, als Folge und Strafe und Zeugniß der Schuld.

4) Die erste Sünde gab dem Willen des Menschen den sündhaften Charakter, die sündhafte Bestimmtheit; es versetzt die Sünde den Menschen in einen sündhaften Zustand; es läßt sich dieser sündhafte Zustand nicht durch einen neuen Willensact des Menschen aufheben, da dieser neue Willensact wegen des sündhaften Charakters, wegen der sündhaften Bestimmtheit unmöglich ist. Dieser sündliche Zustand, in welchem der Mensch durch die Erbsünde geboren wird, wird durch die Thatsünden befestigt und verstärkt.

Die Sünde aber hat, wenn der Gottmensch Christus in dem Menschen geboren ist, in dem Menschen eine andere Bedeutung, als wenn derselbe noch nicht in dem Menschen geboren ist. Daher theilen wir die Sünden ein in Sünden vor der Wiedergeburt und nach der Wiedergeburt, indem wir so die Bedeutung des theanthropologischen Princips auch hierin festhalten.

Das Wesen des Typus und sein Verhältniß zum Antitypus.

Von

Fr. Kleinschmidt.

Wir dürfen auf allgemeine Zustimmung rechnen, sobald wir den Zusammenhang zwischen der Geschichte des alten und neuen Bundes einen organischen nennen; denn diesen Namen nimmt jede theologische Richtung für ihre Auffassung dieses Zusammenhanges in Anspruch, so sehr Verschiedenes auch damit bezeichnet werden soll.

Mag man die Geschichte des Volkes Israel rationalistisch-deistisch als ein naturnothwendiges Werden ansehen, wozu Gott nur den ersten Anstoß gegeben hat, oder als einen Proceß, der auf dem stetigen Ineinander der von Gott gesetzten Entwicklung und seines unausgesetzten Einwirkens und Eingreifens beruht, indem er in dem auserwählten Volke seine Gnadenveranstaltungen trifft, um die Erlösung von Sünde, Tod, Teufel und Hölle vorzubereiten und in Christo Jesu zu vollenden — immer wird man seine Auffassung als die einer organischen Fortbewegung der israelitischen Geschichte bezeichnen können.

Es erhellt aber hieraus, wie wenig das Wort „organisch" geeignet ist, das Wesen des Zusammenhanges zwischen dem alten und neuen Bunde zum vollen Ausdruck zu bringen, indem es nur auf die Entfaltung des Späteren aus dem Früheren hinweist, nicht aber aufzeigt, wie dieses Werden zu denken ist, wie sich die einzelnen Factoren dabei verhalten, ob der Mensch frei oder unfrei darin mitwirkt. Auch kann man ja von jedem Volke sagen, daß sich seine Geschichte organisch entfalte, während doch im Volke Israel eine Entwickelung vorliegt, welche durch die besondere Gnadengegenwart Gottes in ihr von der aller anderen Völker verschieden ist.

Will man aber durch das Wort „organisch" das Werden der Geschichte des alten Bundes mit dem Wachsen einer Pflanze in Vergleichung stellen, als deren Blüte oder Frucht Christus zu denken sei, so trifft man, von allem Anderen abgesehen, deshalb die Sache nicht recht, weil die Frucht nicht schon wirklich in der Pflanze ist, wohl aber das Evangelium im alten Bunde, bevor die innerweltlichen Bedingungen des neuen zum Vollzuge kommen. Gerade dieses Ineinander des neuen und alten Bundes, während doch die alttestamentliche Geschichte als zweite vorbereitende Ursache die neutestamentliche erzeugt, kann man nicht zutreffend mit dem Ausdrucke „organischer Zusammenhang" bezeichnen, weil es einen

derartigen Organismus in der Natur nicht giebt, und es wird sich ein Verhältnis, in welchem sich die reichen und tiefen Geheimnisse Gottes offenbaren überhaupt wohl schwerlich in einem einzelnen Schlagworte zum Ausdruck bringen lassen. Wenn man aber diese Tiefe und diesen Reichthum nicht erkennt, so ist nicht die Undeutlichkeit der heil. Schrift daran Schuld, sondern die verkehrte Stellung, welche man zu ihrem Inhalte einnimmt.

Die Rationalisten rühmen sich nur mit scheinbarem Rechte der kirchlichen Theologie gegenüber, wenn sie, um in den Zusammenhang das A. u. N. T. einzudringen, ihren Gesichtspunkt von der sogenannten *natürlichen* Geschichte des Volkes Israel aus wählen und diese einer gemachten *heiligen* Geschichte gegenüber stellen; denn die natürliche Geschichte dieses Volkes ist eben keine andere als die des treuen oder untreuen *Volkes Gottes*, in welcher sich Gott mannigfach und mancherlei Weise in Wort, Zeichen und Wundern offenbart. Anstatt anzuerkennen, daß die Urkunde dieser Geschichte diese Auffassung klar und deutlich fordert, haben die Rationalisten von der Philosophie oder einer äußerlichen und seichten Betrachtung der Weltgeschichte her ein fremdes Maß genommen und beginnen damit die Danaidenarbeit, die unerforschlichen Geheimnisse Gottes zu messen. Wenn sie aber unehrlich genug behaupten, ihren Maaßstab ursprünglich und voraussetzungslos aus der heil. Schrift gewonnen zu haben, strafen sie sich selbst Lügen, indem sie bei Erklärung derselben das Wunder und die Weissagung, sofern sie Zukünftiges ist, was durch Meditation nicht gefunden werden kann, als unmöglich von vornherein verwerfen. Dadurch haben sie die Geschichte des Volkes Israel denn so weit herabnaturalisirt, bis sie mit der anderer Völker auf völlig gleicher Stufe steht und in keinem wesentlich anderen Verhältnisse zu Christo als die frühere Geschichte anderer Völker zu ihrer nachfolgenden. — Ebenso war es ein fremder Maaßstab, wenn Schleiermacher von seinem frommen Gefühle aus zwischen Menschen- und Gottes-

wort in der heiligen Schrift scheiden wollte, und führte ihn daher leicht zu der monströsen Anschauung, daß das Heidenthum in demselben Verhältnisse zu Christo stehe, wie das Judenthum, wobei es dann selbstverständlich war, daß er das A. T. als eine für die Dogmatik überflüssige Autorität ansehen mußte (Christl. Glaube §. 132. 12.; Geß, Uebersicht über das theologische System Dr. Fr. Schleiermachers S. 150 §. 439—469.) Wie ihm, so ist es auch jener der seinigen innig verwandten und weitverbreiteten Richtung, welche das Zeugniß des heiligen Geistes zum einzigen Kriterium dafür macht, was Wort Gottes sei und was nicht, und nach dieser Norm glaubt in der heil Schrift eine Blumenlese halten zu dürfen, unmöglich, in das wahre Verhältniß der alttestamentlichen Geschichte zur neutestamentlichen einzudringen, da das testimonium spir. s. um der dem Menschen auch im Stande der Heiligung anklebenden. Sünde willen kein sicherer Maaßstab ist. Liegt es doch im Wesen der Sünde, daß sie dem Zeugnisse des heil. Geistes entgegensteht, es negirt, vielfach verdreht und verkümmert, weil sie Feindschaft wider Gott ist. Die Scheidung zwischen Menschen- und Gotteswort in der heiligen Schrift nach einem so trügerischen Maaßstabe heißt genau genommen weiter nichts, als es dem Belieben anheimstellen, was man aus ihr glauben will und was nicht, heißt ihre Zuverlässigkeit gänzlich in Frage stellen, und was ist natürlicher, als daß bei solchen Voraussetzungen es bald zu dieser bald zu jener Anschauung des Zusammenhanges der alttestamentlichen Geschichte mit der neutestamentlichen kommen muß. Aber auch diejenigen, welche das uns von Gott durch die Kirche rein überlieferte Wort, welches der heilige Geist in unserem Herzen als göttlich bezeugt, ganz als solches hinnehmen und nicht „voraussetzungslos" an dasselbe herantreten, sondern befangen in dem Herrn Jesu Christo, können einen doppelten Standpunkt nehmen, um in das Verhältniß des A. T. zum N. einzudringen, wovon jedoch der eine ohne den anderen festgehalten nothwendig in Irrthum führen muß.

Wie man eine Gegend am besten überschaut, wenn man den höchsten Punkt derselben besteigt, so kann man auch die biblische Geschichte erst von ihrem Höhepunkte, ihrer Vollendung aus recht überblicken. Im N. T. sieht man ja ohnehin alle Fäden der alttestamentlichen Geschichte zusammen laufen, von dort aus muß man also auch am tiefsten in das Wesen derselben eindringen können. Aber man vermag dies doch nur recht, wenn man auch zugleich seinen Gesichtspunkt vom A. T. aus nimmt, wenn man sich zugleich in die werdende Geschichte hineinstellt, sie gleichsam mit durchlebt und mit dem Volke Israel hineinwächst in den neuen Bund. Fast die ganze kirchliche Theologie bis auf Crusius († 1775) hat den ersteren Standpunkt zu einseitig festgehalten, und die Folge davon ist gewesen, daß es nicht zu einer richtigen Gesammtanschauung des inneren Fortschritts der biblischen Geschichte kam, und daß man namentlich unbekümmert um den historischen Sinn einer Stelle des A. T. sie direct auf Christum bezog, wenn das N. T. sie in irgendwelche Beziehung zu ihm setzte. Auch Hengstenberg steht noch zum großen Schaden seiner Exegese zu sehr auf diesem Standpunkte. In der ersten Ausgabe seiner Psalmen und der Christologie theilt er ihn fast ganz, und wo dies nun allmälig durch den Fortschritt der Exegese unmöglich gemacht wurde, hat er meist den Weg eingeschlagen, unbekümmert um den sich als causa secundaria selbst erzeugenden Fortschritt, der Geschichte, gewisse Ideen, wie die des idealen Gerechten, des leidenden Gerechten, die Idee der vielfach verschlungenen göttlichen Führung von Gericht und Gnade, von Trübsal zur Glückseligkeit, welche natürlich mindestens im A. T. vorhanden sein müssen, wenn das N. überhaupt noch eine Erfüllung desselben bleiben soll, aus dem A. T. zu abstrahiren und in die Erfüllung derselben fast allein die Beziehung des neuen Testamentes zum alten zu setzen.*) Dadurch macht er

* Vgl. Delitzsch, die biblisch-prophetische Theologie, S. 164 ff.

die Geschichte des alten Bundes fast zu einer bloß symbolischen Darstellung ein und derselben Ideen, schneidet alle lebenskräftige innere Selbstentfaltung der Geschichte ab und macht sie zu einer so unnatürlichen, daß seine Auffassung den Rationalisten zu viele Blößen giebt, um sie wirklich wissenschaftlich schlagen zu können.

Der Schaden dieses einseitigen Standpunktes im N. T. tritt noch viel greller bei v. Hofmann hervor, welcher freilich bemüht ist in seinem Werke „Weissagung und Erfüllung" die Idee einer organischen Heilsentwicklung durchzuführen, aber dabei die alttestamentliche Geschichte so verkennt, daß sie unter seinen Händen in ihren einzelnsten Zügen sogar eine directe Weissagung auf Christum wird, die selbst dem Israeliten als directer Hinweis deutlich war, so daß seine Geschichte ihm gleichsam ein Programm des Lebens Christi in die Hand gab, von wo aus er controliren konnte, ob der Herr auch wirklich der Messias sei oder nicht; ja schon Adam hatte darin, daß Eva aus seiner צֵלָע geschaffen wurde, eine Verheißung, daß der Mensch ein Glied am Leibe Christi werden solle. (W. u. Erf. I, 71.) Bei beiden Standpunkten aber ist es nicht möglich den Begriff des Typus in seiner vollen Tiefe zu fassen, sondern nur seinen weissagenden Charakter zu beherzigen, was freilich Hengstenberg so wenig thut, daß ein wesentlicher Zusammenhang zwischen Neutestamentlichem und Alttestamentlichem noch etwas ganz Anderes ist als ein typischer, während doch auch eine bloße vorausdeutende Aehnlichkeit einen Einfluß auf die Geschichte ausübt, diese aber doch im Wesenszusammenhange mit der Erfüllung steht, was freilich die Geschichte nach Hengstenbergs sich jedoch nicht immer gleich bleibenden Ausdrücken nicht thut, sondern nur Hülle von Ideen ist, die im N. T. zur vollendeten Darstellung kommen. Hat nun Hengstenberg die innere Beziehung des Typus zum Antitypus aufgehoben, so ist diese bei v. Hofmann in falscher Weise hergestellt, indem er die einseitig auf göttlichen Ursprung zurückgeführte Geschichte einzig aus dem Gesichtspunkte betrachtet,

wonach sie Weissagung ist, während er andererseits Wortweissagung nicht kennt. Wenn es nun gewiß richtig ist, daß der alttestamentliche Geschichtstypus ein weissagender ist, so ist es doch nicht minder wahr, daß dieses Moment häufig sehr zurücktritt, indem es nur eine Eigenschaft desselben ist, nicht aber sein Wesen allein ausmacht. Dies kann man nur finden, wenn man zugleich fragt: was die typischen Personen, Institutionen und Ereignisse als solche für ihre Zeit sind, was sie darin bieten und real setzen, und wie sie gerade nach dem, was sie ihrer Zeit sind, nicht so sehr der weissagenden Seite nach, die sie zum großen Theil erst für uns haben, die neutestamentliche Erfüllung erzeugen, indem sie eine darin endigende Entwicklung aus sich heraus setzen. Wird aber dieser reale Gehalt des Typus, der sein eigentliches Wesen ausmacht, und woran das weissagende und abbildliche Moment nur eine Seite ist, wird dieser wesentliche Zusammenhang desselben mit dem Antitypus, wonach er die zweite Ursache der Entstehung desselben ist, übersehen, so wird das N. T. zu einer mehr accidentellen Erfüllung des A. gemacht, und man kommt auf diesem Wege nothwendig zu unbefriedigenden Erklärungen, wo es sich darum handelt darzuthun, wie Worte, die von einer geschichtlichen That u. s. w. des A. T. geredet sind, oder eine solche geschichtl. That selbst durch Worte oder Thaten u. s. w. des N. T. erfüllt seien. Diesen volleren Begriff des Typus versuchen wir nun im Folgenden zu entwickeln und würden daher uns selbst vorgreifen, wollten wir die berührten Punkte schon hier weiter verfolgen. —

Wir schlagen für unsere Untersuchung den Weg ein, daß wir zuerst zusehen, was sich für den Begriff des Typus aus dem Worte selbst und aus denjenigen Stellen des N. T. ergiebt, wo dieses Wort gebraucht wird, obgleich wir nicht hoffen können, daraus allein den vollen Begriff zu gewinnen, weil Typus und Antitypus termini technici geworden sind, um das Verhältniß der neutestamentlichen Erfüllung

zur alttestamentlichen Geschichte damit auszudrücken, und folglich sich erst hieraus die volle Bedeutung jener Ausdrücke ergeben kann; andererseits wird es aber schon deshalb von großem Interesse sein, auf den neutestamentlichen Gebrauch des Wortes *τύπος* zu blicken, weil offenbar von ihm aus das Wort in die Sprache der Wissenschaft übergegangen ist.

Τύπος kommt her von *τύπτειν* und heißt Schlag, dann aber die Wirkung des Schlages wie Joh. 22, 25, wo *τύπος τῶν ἥλων* die Male bezeichnet, welche durch das Einschlagen der Nägel entstanden sind und sich nach ihnen abbildlich geformt haben. Hiermit stimmt jener classische Gebrauch des Wortes überein, wonach es ein durch Hämmern von Metall u. s. w. hervorgebrachtes Gebilde, Gepräge oder auch die eingedrückte Spur eines Fußes oder Wagens bezeichnet. Von dieser Grundbedeutung aus verstehen wir naturgemäß unter *τύποι ἡμῶν* Bilder von uns (1. Cor. 10, 1—6), welche nach dem unter *ἡμεῖς* von Paulus Zusammengefaßten im A. T. abgeprägt sind. Die Stelle lautet: Denn ich muß euch daran erinnern, Brüder, daß unsere Väter alle unter der Wolkensäule gewesen sind, und alle durch das Meer hindurchgingen, und alle auf Mosen getauft sind in der Wolke und dem Meere, und alle denselben geistlichen Trank tranken: denn sie tranken aus dem geistlichen, nachfolgenden Felsen, der Fels aber war Christus; aber nicht an der Mehrzahl von ihnen hatte Gott Wohlgefallen, denn sie wurden hingestreckt in der Wüste. Solches aber ist als Typen von uns geschehen, auf daß wir uns nichts Böses gelüsten lassen u. s. w.

Hier fordert also Paulus die Korinther auf, seinem in Kap. 9. aufgestellten Beispiele nachzufolgen und nicht nach ihres Herzens Gelüste zu leben. Wenn sie dies nicht thun, werden die Gnadengaben Gottes, wodurch die Gemeinschaft mit ihm erzeugt und genährt wird, sie ebenso wenig vor seinem Zorne schützen, als das bei den Juden der Fall war, welche Gott durch den Durchzug durch das Schilfmeer, die

Gnadengegenwart in der Wolkensäule und das vom Himmel gespendete Manna sich auf das Engste verknüpft hatte, und die er doch vertilgte, als sie ihren Gelüsten die Zügel schießen ließen. Zu solcher Ermahnung hatte zunächst das Verhalten der Korinther Anlaß gegeben, aber ἡμῶν deutet zugleich auf alle Christen. Von dem Verhalten derer, welche durch Taufe und Abendmahl meinen errettet werden zu können, ohne daß sie das Gelüste nach schlechten Dingen aufzugeben und sich selbst zu verleugnen brauchten, hat Gott gleichsam das Modell genommen und unter Benutzung der im Volke Israel einmal vorhandenen Sünde davon ein Bild in der A. Tl. Geschichte abgedrückt, indem er sie gerade so gestaltete, daß sich die Christen darin wiedererkennen mußten, welche und in so fern sie sich wie jene zu Gott verhalten, damit sie sich durch die in der Wüste über das Volk verhängten Strafen warnen und zur Buße leiten ließen. Dadurch werden solche von Gott in Rücksicht auf die N. Tl. Zeit geleiteten Geschichtsvorgänge zu einer Vorbereitung auf dieselbe, und sollten neben anderem Zwecke auch dazu dienen, die Juden zur Annahme des Heiles geneigter zu machen, sich in der Kraft des heiligen Geistes die objectiv vorhandene Gnade auch subjectiv anzueignen. Die Juden sollten erst in einer langen Geschichte Erfahrung davon haben, wie Gott eine Umkehr des Herzens zur Bedingung der Gemeinschaft mit ihm macht, wie diese durch keine Gnadenthat Gottes fertig wird, wenn der Mensch sich verhärtet, wie in solchem Falle dann aber auch die erwiesene Gnade vor dem äußersten Zorne Gottes nicht schützt. Gott hat also unter Benutzung der vorhandenen Sündhaftigkeit des Volkes ein Verhältniß eintreten lassen, wozu er das Modell gleichsam von den Verhältnissen nahm, wie sie innerhalb der sündigen Menschheit bei der subjectiven Aneignung des objectiven Heils in Christo vorkommen, um die Christen vor dem Irrthum zu warnen, als ob die Gnadenmittel ex opere operato wirkten, oder als ob ihr Anwendung bei einem unter der Herrschaft der Lust fort-

geführten Leben, einen Anspruch auf die Seligkeit gäbe. Das angegebene Verhältniß schattet sich nun freilich in vielen alttestamentlichen Ereignissen ab, nicht allein in den 1. Cor. 10, 1—5 angegebenen, Paulus hat aber gerade den Durchgang durch das rothe Meer, die Wolkensäule und die Speisung mit Manna vor Augen, weil sie Typen von Taufe und Abendmahl sind. Denn Paulus sagt, die Israeliten seien in der Wolke und im Meere *εἰς τὸν Μωυσῆν* getauft, sie haben also den Taufsegen durch den Namen Mosis erhalten, welchen wir unmittelbar durch den Namen Jesu Christi empfangen, und haben ein geistliches Brod empfangen und einen geistlichen Trank getrunken, welcher aus Christo quillt. Es ist dem klaren Wortlaute dieser Stellen widersprechend, wenn man behauptet, hier seien nur äußerliche Vorbilder, Analoga von Taufe und Abendmahl vorhanden, wie das Meyer und auch Olshausen thut, welcher in seinem Commentare zu v. 2. sagt: Natürlich meint der Apostel keineswegs, daß der Durchgang durchs rothe Meer unter Leitung der Wolkensäule wirklich eine solche Kraft ausgeübt habe, als die Taufe besitzt, jener Hergang war ein bloßes Bild derselben. Olsh. fühlt selbst, daß er durch seine Erklärung unserer Stelle ihr Recht nicht hat widerfahren lassen, wenn er hinzufügt: Doch begann mit diesem Durchgange, als der factischen Lösung von ihrer bisherigen Obrigkeit, das Verhältniß Israels zu Moses, als von Gott ihnen bestelltem Führer; daher der Zusatz *εἰς τὸν Μωυσῆν*, wodurch die Verknüpfung des Volkes mit der alttestamentlichen Oekonomie, welche Moses repräsentirte, angedeutet ist. Dieser und ähnlichen Erklärungen gegenüber ist es ein Fortschritt, wenn D. v. Gerlach zu unserer Stelle sagt: „Die Taufe geschah auf Moses, den Mittler des Alten Bundes (Gal. 3, 19.), sie wurden durch jenen reinigenden, sondernden, errettenden Durchzug dem Moses übergeben zur fortgehenden Leitung und Verpflegung, wie die Christen auf Christum getauft aus der Gemeinschaft der Sünde und Welt ausgeschie-

den, von ihrer Befleckung gereinigt Christo zur Bewahrung übergeben werden. Wie aber Moses als Vorbild Christi hinwies auf den vollkommenen Bundesmittler, dem die Christen auch auf eine weit vollkommenere Weise in der Taufe übergeben werden: so die Taufe auf Moses, indem sie von der geistlichen Natur der christlichen Taufe die Grundzüge an sich trug, auf die christliche Taufe." Es ist aber wohl klar, daß auch selbst mit dieser Erklärung dem Wortlaute unserer Stelle nicht völlig genügt wird, denn aus der heidnischen Gemeinschaft der Aegypter war ja das Volk schon vorher ausgeschieden und Mose zur Führung und Pflege übergeben, und wird durch die Rettung im Schilfmeere nur darin erhalten. Ferner steht ja einfach in unserem Texte, daß die Israeliten getauft sind und läßt sich gar kein Grund absehen, weshalb ihnen nicht die christliche Taufgnade in der Wolke und im Meere sollte angeboten sein, indem ihnen durch den Namen Mose's dasselbe gewährt wurde, was uns durch den Namen Christi gewährt wird. Der große Unterschied, welcher zwischen dieser und der christlichen Taufe stattfindet, liegt nach der natürlichsten Auslegung nicht in dem, was darin gegeben wird, sondern in der Form, worin es geschieht, in der weit weniger klaren Offenbarung und Verheißung und in der darausfolgenden geringeren Möglichkeit, das objectiv Angebotene sich klar und bewußt anzueignen, indem namentlich die messianische Hoffnung noch in tiefe Schleier gehüllt war, welche den unter uns als Erwachsenen Getauften, und solche sind vorzüglich hier in Vergleichung zu stellen, — als eine bereits geschichtlich verwirklichte klar vor Augen steht. Wie Paulus ferner die Taufe in der Wolke und im Meere nicht nur als ein bloßes Analogon der N. Tl. hingestellt hat, so hat er auch nicht das Manna nur deshalb als ein *βρῶμα πνευματικόν* bezeichnet, weil es durch die *χάρις πνευματική* Gottes wunderbar gegeben war, oder, wie Olsh. will, auf die himmlische Gabe des heiligen Abendmahles hinweist, sondern

auch weil die wunderbare Wirksamkeit des heil. Geistes damit verbunden war (Meyer), und Gott mit dem Manna als nährendem Bundeszeichen seinem Volke auch eine Speise für den inwendigen Menschen mittheilte, durch die fortwährend erneuerte Gewißheit seiner erhaltenden Gnade und ihren innerlich heiligenden Einfluß (O. v. Gerlach). Doch läßt sich nicht verkennen, daß auch die letztere Erklärung dem Manna als *τύπος* des Brodes im Abendmahle und seiner Bezeichnung als *βρῶμα πνευματικόν* sein Recht nicht widerfahren läßt, wie das Bengel Gnomon ad v. 3. thut: **Manna spiritualis cibus erat non per se, Joh. 6, 32., nec solum ratione praefigurationis: sed quia Israelitis una cum cibo corporis alimentum animarum ex Christo datum est, manna externo longe nobilius. Atque ab hac parte fit denominatio. Et erat cibus spiritualis non solum credentibus, sed etiam, ex parte dei, ceteris.** Ein *βρῶμα πνευματικόν* ist offenbar, wenn es von einem irdischen Brode wie dem Manna gesagt ist, ein Brod, in welchem außer der Materie noch das *πνεῦμα* ist und mit ihm genossen wird, denn Paulus gebraucht jenen Ausdruck nicht vom Manna überhaupt, sondern von dem, welches auch genossen wurde. Erst wenn der Zusammenhang uns mit zwingenden Gründen darauf hinwiese, könnten wir die Taufe in der Wolke und im Meere und das geistliche Brod, sowie das Wasser, welches aus dem Felsen, welcher Christus ist, quillt, für bloße Bilder der Sacramente halten, oder zwischen der geistlichen Gabe und dem äußeren Zeichen eine andere Verbindung setzen als sie im Abendmahl vorhanden ist. Da nun aber der Zusammenhang dergleichen überhaupt nicht enthält, müssen wir alle derartigen Erklärungen für unberechtigt und textwidrig halten und fragen nun, wie wir uns den Zusammenhang dieser Typen mit ihren Antitypen zu denken haben, wobei wir die lutherische Lehre von den Sacramenten als dem Leser feststehend voraussetzen. Zuerst sehen wir, daß die 1. Cor. 10, 1—5 aufgeführten Thaten Gottes nur deshalb Abbilder von neutestamentlichen sind,

weil in ihnen dasselbe dem Volke angeboten wird, was jene in vollendeter und erfüllter Form und mit unverhüllter Verheißung bieten. Das Wesen der Taufe in der Wolke und im Meere und der geistlichen Speise des Manna ist von dem der neutestamentlichen Sacramente nicht verschieden, und darauf beruht es, daß sie Bilder sind, aber die Form der Mittheilung und der mögliche Grad der Aneignung bieten Verschiedenheiten dar, und darauf beruht es, daß die neutestamentlichen Gegenbilder Vollendung der alttestamentlichen Abbilder sind. Diese Typen bilden also nicht darum nur die Sacramente ab, weil sie auf die Zukunft hinweisen. Diese Seite derselben ist vielmehr gänzlich Nebensache für die damalige Zeit, wenn auch nicht für uns. Wohl ruhen ja diese Thaten Gottes in einem mehr oder weniger klaren Bewußtsein des Volkes mit auf der Verheißung vom Weibessamen, der der Schlange den Kopf zertreten wird, von dem Samen Abrahams, der Herrschaft Juda's, wonach dieser Stamm durch Sieg und Herrschaft zur Ruhe eingehen und sie auch den übrigen Stämmen bringen soll, wohl mochte in dem Volke ein Bewußtsein von seiner Bestimmung den Sieg über dasjenige davontragen, was sie von Gott entfremdet hatte, und die Ahnung zukünftiger Herrlichkeit durch Segen Gottes leben; aber zu einer Heilserwartung rein im Geiste war das Volk in der Kindheit seiner Lebensentwicklung nicht fähig, daher knüpft sich dieselbe an ein sinnlich wahrnehmbares Land, stellt Gott dieses Heil sinnlich dar und giebt es wie der geistlichen Hoffnung, dem hoffenden Glauben durch das Wort, so auch unter dem sinnlichen Zeichen der Wolkensäule und des Manna 2c., namentlich da, wo wie z. B. am Schilfmeere das Volk in Gefahr stand, seine geistliche Hoffnung daran zu geben. Die Verheißung ist namentlich in der älteren Zeit noch viel zu undeutlich, als daß das Heil unmittelbar und einzig an den auf die messianische Zeit hoffenden Glauben geknüpft sein könnte, und wir sehen auch nicht, daß die Forderung desselben als die Hauptsache durch die Männer

Gottes klar und deutlich an das Volk gestellt worden wäre. Vielmehr an den Gott, der Abraham gesegnet hat, der mit Isaak und Jakob war, der es wunderthätig aus Aegypten ruft und führt, soll es glauben, auf den Gott, der es aus der Hand Pharao's errettet, es in der Wolken- und Feuersäule führt, soll der Israelit sein ganzes Vertrauen setzen, ihm dienen vor den Göttern der Heiden, ihm sich ganz übergeben und Betreffs seiner Zukunft zuversichtlich überlassen. Gegen Gott, sofern er sich in den rettenden Großthaten der Geschichte offenbart, tritt der erlösen wollende Gott der Zukunft dem Israeliten mehr zurück, die Hoffnung auf ihn durchziehet den Glauben an den Gott der unmittelbar rettenden That nur in leisen Schwingungen. In der Geschichte der Zeit bot sich Gott als Glaubensobject den Israeliten an, und wer ihn darin umfaßte, der hatte die Seligkeit, denn es wurde ihm ja derselbe Gott zu eigen, der die Menschheit mit sich versöhnen wollte und diesen Willen nur noch innerweltlich zum Vollzuge bringen mußte, wovon ja auch eine leise Ahnung den Glauben des Israeliten durchzog. Diese geschichtlichen Thaten Gottes wurden dem Volke als Glaubensobject verständlich durch das theils voraufgegangene theils damit verbundene oder nachfolgende Wort Gottes, welches den Glauben an den rettenden Gott der Geschichte weckt und nährt. Das Dargebotene aber ist nichts Anderes als das Heil, welches in Christo deutlicher im hellen Lichte der A. Tl. und N. Tl. Geschichte dem Menschen entgegen tritt, sich in einer Form darbietet, worin es der Glaube völliger und klarer aneignen kann, der sich nun als Glaube an die bestimmte Person des Erlösers gestaltet hat, und den nun andere Hoffnung durchzieht und klarere als die damalige A. Tl. auf die irdische Darstellung und Ankunft des messianischen Heiles, weil Gott bereits ins Fleisch gekommen ist, und wir klar und bestimmt nur noch eine große That, das jüngste Gericht als Schlußstein der Geschichte des Reiches Gottes erwarten. Das in den geschichtlichen Thaten vermittelst des mehr oder minder deutlichen

Wortes Gottes angebotene Heil wird also im N. T. kein anderes, sondern nur der Seite seines innerweltlichen Vollzuges und der Form nach, worin es angeboten wird, vollendet, erfüllt, so daß nun nichts dazu Nöthiges mehr rückständig ist, wobei denn auch ein subjectiv vollendeterer Glaube möglich sein muß. Wir glauben daher nicht, daß man die Aehnlichkeit zwischen den uns beschäftigenden Typen und ihren Antitypen so sehr in der äußeren Gleichheit der Vorgänge suchen darf als gerade in dem Wesen, dem realen Gehalte derselben. Die Form einer typischen That Gottes wird nur nebensächlich durch die der neutestamentlichen bedingt, diese giebt ihr vielmehr ihr nächster geschichtlicher Zweck, wonach es hier darauf ankam, die Juden aus der Hand Pharao's am Ufer des Meeres zu retten, sie vor dem Tode des Verhungerns und Verdurstens zu schützen; das Gepräge des Antitypus aber tragen die Typen dadurch, daß durch die Form der äußeren Vorgänge beidemal derselbe Kern hindurchleuchtet, der die Welt mit sich versöhnende Gott angeboten wird. Daß aber die Versöhnung mit Gott nicht etwa in der Geschichte des A. B. beginnt und in Christo als dem größeren Supplemente zu einem kleineren Anfange vollendet wird, sondern ganz allein auf seinem leidenden und thätigen Gehorsame ruht und allein dadurch bewirkt wird, ist eine Cautele, welche wir wohl kaum hinzuzufügen brauchen. Jedoch ist in Obigem nur erst das Verhältniß der typischen Geschichte, worin sich Gott, der die Welt mit sich versöhnen will, als Glaubensobject anbietet, zu ihrer antitypischen Erfüllung überhaupt angegeben, während doch Paulus 1. Cor. 10, 1—5. offenbar die geschichtlichen Thaten, welche er als Typen von Taufe und Abendmahl hinstellt, von anderen wesentlich unterscheidet und in ihnen ein andersartiges Glaubensobject erblickt; denn er sagt, die Israeliten seien unter der Wolke und im Meere getauft, daß sie also dasselbe darin erhalten haben, was uns im Wasserbad der Taufe zu Theil wird, und ferner nennt er das Manna eine Speise,

die als solche nicht nur eine somatische, sondern auch eine pneumatische Natur hat. Es wurde also in der Wolke, und im Meere, worin die Israeliten sich taufen ließen, und in dem Manna, der geistlichen Speise, und in dem Wasser, das aus Christo quillt, in sacramentlicher Weise den Israeliten unter sinnlichen Zeichen und in concentrirterer Art als im Wort, daraus die Gnade nur allmälig angeeignet wird, besondere Gnadenmittheilung zu Theil. Nicht nur giebt es eine Gnade, die aus dem prophetischen Worte, das den Gott der Geschichte und seine großen Thaten verkündigt, angeeignet wird, sondern innerhalb derselben giebt es auch eine besondere, wie bei dem Auszuge aus Aegypten, dem großen Typus der Erlösung, der Gnadenmittheilung des versöhnten Gottes überhaupt, eine Mannagnade und eine Wolkensäulengnade, darin sich Gott in, mit und unter dem sinnlichen Zeichen den Israeliten zu eigen gab, ihnen eine besondere Gnadenwirkung zu Theil werden ließ.

Von diesen Gesichtspunkten aus ergiebt sich nun der Zusammenhang der Typen mit den Antitypen von selbst. In beiden ist dasselbe Wesen, aber der Typus ist erst durch die antitypische Erfüllung möglich, deren Frucht schon im A. B. zugeeignet und in den Thaten desselben angeboten wird. Diese muß aber nothwendig eintreten, weil, abgesehen davon, daß Gott herrlich hinausführt, was er beschlossen hat, in dem Typus selbst eine Bürgschaft für den Antitypus liegt. Gott würde das Gemeinschaftsverhältniß, in welches er durch den Typus mit dem Volke Israel getreten ist, aufheben, hätte in diesem nur eine Scheingnade gegeben, wenn die antitypische Erfüllung nicht einträte, und die Geschichte ginge ihres Zweckes verlustig, denn: Ich will euch erlösen, ist der Sinn, in welchem Gott im A. B. Thaten thut, ist die Absicht, in welcher die heiligen Männer Gottes in Israel auftreten mußten, ist das Ziel, um deswillen jede Biegung und Wenduug der Geschichte so und nicht anders gestaltet ist. Jede alttestamentliche That, welche

Gott thut, jede Person, die er sendet, und das ganze Gewebe der Geschichte, welche er setzt, erzeugt innerhalb des Volkes Israel eine Entwicklung, und diese wieder eine neue, um die innerweltlichen Bedingungen herbeizuführen, welche für das Kommen Christi nöthig sind, ein zubereitet Volk, an dessen Glauben der Herr anknüpfen kann, das eben, weil und sofern es im seligmachenden Glauben des alten Testamentes steht fähig ist den Herrn aufzunehmen. Denn wo Erkenntniß der Sünde, Erlösungsbedürftigkeit und die Zuversicht ist, daß Gott helfen will, da ist schon, selbst wenn die Hoffnung sich in der Prophetie nicht klarer gestaltet hätte, seligmachender Glaube und ein guter Acker für den Samen des Wortes Christi. Neben diesem großen Zwecke der Vorbereitung auf Christum ist auch das ein Ziel der Geschichtsentwickelung, daß eine gläubige Magd des Herrn da sei, in der der heilige Geist die Geburt des Gottmenschen bewirken wollte. Beide Ziele werden nicht durch eine Entwickelung erreicht, zu welcher der Herr nur den ersten Anstoß gegeben hätte; aber einen Factor zur Erreichung desselben bildet, auch abgesehen von dem Eingreifen Gottes, die von ihm getragene und geleitete sich immer neu aus sich gebärende Entwickelung innerhalb der Menschheit. Ohne diese konnte Christus nach Gottes ewigem Rathe nicht geboren werden, wäre ja doch, was die gerade uns beschäftigenden Typen anlangt, nicht einmal ein Verheißungsvolk dagewesen, wenn es nicht durch die Gnade unter der Wolke und im Manna geistig und leiblich vor dem Untergange bewahrt worden wäre. Es bleibt uns aber noch zu beherzigen, daß, was wir von dem Zusammenhange von Typus und Antitypus gesagt haben, von dem Verhältniß der theokratischen Geschichte des A. B. zu der des neuen überhaupt gilt. Hier aber in den Typen von Taufe und Abendmahl findet eine von der sonstigen Gnadenmittheilung, wie wir zeigten, verschiedene statt, eine sacramentliche. Hätte nun Gott im N. T. die Sacramente nicht eingesetzt, so wäre diese besondere Art der Gemeinschaft, welche Gott mit dem

Volke geschlossen hatte, und die sich in den beiden ständigen Typen von Taufe und Abendmahl (Beschneidung und Passah) fortwährend in Israel vollzog, nur eine Täuschung gewesen und in nichts von der Gnadenmittheilung im Worte verschieden; denn erst von neutestamentlichen Sacramenten haben die Typen ihr Wesen, ohne ihren Eintritt sind sie nicht denkbar, denn der sich sacramentlich mittheilen wollende Gott kann sich als solchen doch nur deshalb zum Eigenthum geben, weil er die eigentlichste und vollkommenste Mittheilung im Sacramente, dessen Kraft ja den Versöhnungstod voraussetzt, wirklich eintreten lassen will. Die sacramentliche Mittheilung Gottes, welche erlösen will, setzt voraus, daß Gott, der erlöst hat, dies ebenfalls thut; denn eine Frucht, welche überhaupt nicht wächst, kann man auch nicht, und am wenigsten ehe sie reif ist, genießen.

Wir erfreuen uns bei unserer Auffassung der Uebereinstimmung von Chemnitz, Quenstedt, König, welche lehren, daß Beschneidung und Passahlamm als Typen von Taufe und Abendmahl nicht bloße Bilder ihrer Antitypen, sondern wirkliche Sacramente sind, wenn sie auch zu sehr die Natur des neutestamentlichen Glaubens auf den des Israeliten übertragen. Sind nun aber auch Beschneidung und Passahlamm ohne Frage die Typen, in welchen sich Taufe und Abendmahl am vollständigsten abschatten, so wird doch auf mannigfache Weise im A. B. die Gnade sacramentlich unter sinnlichem Zeichen mitgetheilt, welche von der im prophetischen Worte zu unterscheiden ist, und ist dieselbe nicht wie im N. T. als einzig und allein an zwei Sacramente gebunden anzusehen.

Ein etwas anderer Gesichtspunkt für das Verhältniß von Typus und Antitypus ergiebt sich uns aus Röm. 5, 12—14, wozu wir für das Exegetische Philippi und Meyer zu vergleichen bitten. Die Stelle lautet: Darum (weil wir durch Christum die Erlösung empfangen haben) gleich wie durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist und durch die

Sünde der Tod und also der Tod zu allen Menschen hindurch gedrungen ist, (auf Grund dessen, daß) weil sie alle sündigten (damals als Adam sündigte). Denn bis zum Gesetze war die Sünde in der Welt, Sünde aber wird nicht zugerechnet, wenn kein Gesetz da ist; aber es herrschte der Tod von Adam bis Mose, und über die, welche nicht gesündigt hatten, nach der Aehnlichkeit der Uebertretung Adams, welcher ist ein Typus des zukünftigen. Meyer sagt richtig, daß ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος Surrogat des in V. 12 begonnenen Vordersatzes ist, welcher, wenn er nicht durch V. 13 und 14 verdrängt worden wäre, etwa gelautet haben würde: so ist auch durch Einen Menschen die Gerechtigkeit des Lebens gekommen. Es wird von Paulus das Heil in Christo parallelisirt mit dem durch Adam in die Welt gekommenen Unheile; statt den angefangenen Vergleich aber durchzuführen, fährt Paulus so fort, daß er die Person Adams mit der Christi zusammenstellt als Bild und Gegenbild, woraus sich denn auch ein gleiches Verhältniß für ihr Werk ergiebt. Zuerst hat er Röm. 5, 1—11 die Herrlichkeit der aus dem Glauben an Jesum Christum Gerechtfertigten beschrieben und fährt dann fort, diese durch eine Parallele zwischen dem, was der erste und zweite Adam hervorgebracht haben, noch klarer hervortreten zu lassen. Adam ist also ein Typus Christi, des zweiten Adam, weil er der Vater einer sündigen Menschheit unter der Herrschaft des Todes ist, wie Christus der Vater eines erlösten und seligen Geschlechtes ward. Aber in welcher Weise ist Adam der Vater der Sünder? Er war so geschaffen, daß er in Sünde fallen und doch noch erlöst werden konnte, denn er konnte sich nach dem Falle noch fortpflanzen, und hatte noch einen Rest der Gottähnlichkeit, so daß Gottes Sohn durch Wirkung des heil. Geistes innerhalb der Menschheit geboren werden konnte und in ihr die Möglichkeit erlöst zu werden vorfand. Nun können wir uns nicht wohl denken, daß Christus von einer Heidin geboren werden konnte, wenigstens sollte er das nicht, seine Mutter nach dem Fleische

sollte eine Verheißungsgläubige aus David's Stamme sein. Hat Maria nun auch von Adam das Sündenverderben geerbt, so ist sie doch auch in geistlicher Beziehung seine Tochter; denn er hat seinen Nachkommen auch geistliche Güter hinterlassen, wodurch er auch ein Vater des Volkes Gottes geworden ist. Seth erbte von ihm nicht nur die Fähigkeit überhaupt erlöst zu werden, sondern Adam lehrte ihn auch die Wege Gottes und das Wort, welches der Herr zu ihm geredet hatte, und wenn auch das Volk Gottes noch so sehr von einem unmittelbaren Eingreifen Gottes seine Entstehung ableiten muß, und Gott ihm seine geistlichen Güter durch unmittelbare Offenbarung schenkte, so ist doch auch Adams Erbschaft ein Factor zur Entstehung desselben, und ist auch auf ihn die Entwicklung des jüdischen Volkes in geistlicher Beziehung zurückzuführen. Daher liegen auch in Adam dem Vater der Sünder Momente, wodurch man ihn enger mit seinem Antitypus verbunden denken muß als so, daß nur eine gewisse Aehnlichkeit zwischen beiden ist. Als Vater der Sünder wird er die zweite Ursache und ein Factor für die Entstehung und die Entwicklung des jüdische Volkes, und für die Ankunft des Messias auf Erden sowohl in leiblicher als geistiger Hinsicht, in so fern er ein solcher Vater der Sünder ist, daß er zugleich auch Urheber der Entwicklung eines auserwählten Volkes wird, welches die Gemeinschaft mit Gott in dunkelen Hüllen wirklich besitzt, welche Christus für uns erworben hat, da er den Erlösungsrathschluß innerweltlich ausführte und auf Golgotha vollbrachte.

War ein solches Volk die nothwendige physische und geistliche Vorbedingung für das Kommen Christi, so lag in ihm wie in seinem Urheber Adam auch schon die Bürgschaft für sein Kommen; da die bereits vorhandene Gnadengemeinschaft Gottes mit dem Sünder ohne dasselbe ein täuschender Schein wäre; denn wenn auch das Leben, welches Adam aus sich hervorbrachte unter der Sünde war und darum nur wieder

eine Todesfrucht, so hat Gott, welcher Mensch werden wollte, sich doch schon ihm und durch ihn dem Menschengeschlechte genaht. Haben wir nun gesehen, wie der Typus das Wesen des Antitypus in sich hat und ihn als causa secundaria erzeugt, so finden wir dies auch an anderen Stellen bestätigt, wo diese Wörter gebraucht werden. Freilich tritt Phil. 3, 17. 1. Thess. 1, 7. 2. Thess. 3, 9. 1. Tim. 4, 12. Tit. 2, 7. 1. Pet. 5, 3 mehr die auch im classischen Griechisch häufige Bedeutung von *τύπος*, exemplar = *ὑπόδειγμα* in den Vordergrund, aber es liegt doch auch hier die Vorstellung zu Grunde, daß der Typus ein Grund wird für die Hervorbringung des Antitypus. Damit stimmt auch die Grundbedeutung von *ἀντίτυπος* überein, welches eigentlich zurückschlagend, zurückprallend und daher in dem Orakel bei Herodot. 1, 67 Ambos heißt, während *τύπος* Hammer bedeutet. Es bezeichnet dann das durch den Widerstand eines harten Körpers gegen den schlagenden Gegenstand Entstandene, also Abbild, Gepräge, dann überhaupt Gegenbild wie 1. Petr. 3, 21. Den meisten Erklärern fühlt man es an, daß sie hier ihr exegetisches Gewissen nicht beruhigen können ohne einen tieferen Zusammenhang zwischen Typus und Antitypus zu setzen als den von Bild und Abbild im gewöhnlichen Sinne des Wortes, wenn sie gleich in den Text eintragen. So Calvin: Sicuti Noe vitam adeptus est per mortem, quum in arca non secus atque in sepulchro inclusus fuit et toto mundo pereunte servatus fuit cum exigua familia, sic hodie mortificatio, quae in baptismo figuratur, nobis ingressus est in vitam. Ferner de Wette, welcher das Typische der Taufe darin findet, daß „in derselben das Fleisch untergehen und gleichsam gerichtet werden muß, indem zugleich durch den Glauben an die Auferstehung Christi das reine Geistesleben gewonnen und der Gläubige gerettet wird." Es darf zunächst bei der Erklärung dieser Stelle nicht übersehen werden, daß hier nicht von der Errettung die Rede ist, welche Noah durch die Arche erfuhr, son-

dern daß die Errettung desselben durch das *Wasser* hervorgehoben wird. Das Wasser scheidet in der Sündfluth die Gläubigen von den Ungläubigen, und werden jene als die von Gott Erwählten dadurch versiegelt. Ebenso sind bei der Taufe diejenigen, die gleichsam durch das Wasser derselben hindurchgehen, dadurch als die Begnadigten von der Welt geschieden und dem Gerichte, dem diese verfallen ist, entnommen (Luther). Das Wasser rettet also als solches Noah geistlich, wie das durch die Arche leiblich geschah, indem es ihn trennte von der gottlosen Welt und ihrem Gerichte, und gereicht ihm somit zum Segen, was dem Unglauben zum Fluche. Ohne diese Fluth aber würde sich ein Menschengeschlecht auf der Erde ausgebreitet haben, welches der Erlösung nicht mehr fähig war, denn Gott schickt die Fluth, weil die Menschen Fleisch geworden sind (cfr. Gen. 6, 3), auch der Geist ist wider die hohe Würde seines Ursprungs und seines Herrscherberufes in die von dämonischer Lust inficirte Materie verstrickt und versunken. Diesem Mißbrauch seiner Gabe, des Geistes, will Gott steuern, er will durch Entgeistung des Menschen der *gänzlichen* Verfleischlichung des Geistes vorbeugen, will seinen Hauch, dessen der Mensch sich unwerth gemacht hat, aus dem Schlamme des dämonisch erregten Fleisches zurückziehen (Delitzsch Gen. S. 229). Alles Gebilde der Gedanken des Herzens war nur böse den ganzen Tag, das Verderben רַבָּה hatte das innerste Wesen des Menschen total und habituell (כָּל־הַיּוֹם) durchdrungen, so daß es רַק רַע war (Del. a. a. O.). Hätte sich also, was freilich sehr unwahrscheinlich ist, unter den Noachiden der Glaube erhalten, so würde doch der Herr nicht als der Heiland der *ganzen* Welt haben kommen können, weil er ein verstocktes und daher völlig erlösungsunfähiges Menschengeschlecht vorgefunden hätte, denn es ist nicht die Art des sündlichen Verderbens, daß es auf einem Punkte stille stehe, es schreitet vielmehr fort bis zur Verstockung; denn die Sünde gebiert Sünde. War doch selbst unter dem Geschlechte, dessen Stammvater Noah geworden ist,

nachdem die Sündfluth die Zusammenhänge mit der früheren Entwicklung wesentlich durchschnitten hatte, die Menschheit in eine Entwicklung eingegangen, worin sie die Fähigkeit erlöst zu werden hätte verlieren müssen, weshalb Gott, wenn auch zum Fluche, doch zu noch viel größerem Segen die verderbliche Einheit der menschlichen Entwickelung in verschiedene Einzelnentwicklungen bei dem Thurmbau zu Babel zersprengte. In der Sündfluth spricht sich also der Wille Gottes aus, daß das Heil nicht nur für Wenige sondern für Alle kommen soll, und ist daher die Sündfluth eine nothwendige Vorbedingung für den innerweltlichen Vollzug des Erlösungsrathschlusses. Ohne dieselben würde aber nicht nur die Erlösung überhaupt nicht zu Stande gebracht sein, sondern auch Noah hätte an einen retten wollenden Gott geglaubt, der gar nicht vorhanden ist. Der Eintritt der Sündfluth ist also auch für ihn eine nothwendige Bedingung für die Möglichkeit das Heil zu erlangen, rettet ihn vom Verderben. — Die universellste Art Gottes das Heil mitzutheilen, ist nun die Taufe, denn von ihr ist kein Kind ausgeschlossen, es wird kein Kind geboren, welches nicht gereinigt werden könnte durch das Wasserbad im Worte, abgesehen davon, daß auch jeder Erwachsene, dem das Wort gebracht wird, nur durch eigene Verschuldung des Tauffegens verlustig geht, und kann man daher, weil die Sündfluth eine innerweltliche Ursache oder causa secundaria für den Eintritt der allgemeinen Gnade an ein Geschlecht ist, darin jeder erlöst werden kann, auch sagen, daß die Sündfluth eine innerweltliche Ursache für die Möglichkeit der Taufe ist, da hierin die Gnade am universellsten mitgetheilt wird. — Wir sehen also, es ist nicht nur eine Aehnlichkeit zwischen Sündfluth und Taufe vorhanden, sondern jene ist nur deshalb eine Abprägung, ein Typus dieser, weil sie, wenn auch nicht in sacramenteller Weise, doch im Wesentlichen dieselbe, der Wirkung der Taufe nahe verwandte geistliche Rettung wirkt. Es bot sich ja in der Sündfluth Gott als Glaubensobject Noah an,

sofern er ihn von der Strafe der Sünde errettet, dem Gerichte der dem Zorne verfallenen Welt entnimmt. Nun bietet Gott sich als solchen Noah nur dar um der Erlösung willen, die der Herr auf Golgatha vollbrachte, und die er am universellsten in der Taufe uns zueignet, worin selbst die Kinder daran Theil haben. Die Sündfluth bedingt also die Taufe und diese jene. Folglich ist das Wasser der Fluth nicht nur deshalb Abbild des Taufwassers, weil in beiden dieselbe Gnade an Noah und an den Menschen herantritt (s. o.), sondern auch dadurch, daß beide gegenseitig durch Gottes Willen eine causa ihrer Existenz sind. — Von allen Erklärungen unsrer Stelle (1. Petr. 3, 21.) kommt unserer Auffassung O. v. Gerlach am nächsten. Er sagt: Noah glaubte dem Worte der göttlichen Drohung und baute im Glauben ohne zu sehen die Arche, die ihn auf Gottes Befehl retten sollte, während die ungläubige Welt im Wasser umkam. Somit war seine Errettung, als Glaubensthat, eine Wiedergeburt für ihn wie für Abraham der Auszug aus seinem Vaterhause ꝛc.

O. v. G. übersieht aber hierbei, daß zwischen der Rettung durch die Arche und der durch das Wasser wohl zu unterscheiden ist, und daß Noah nicht erst durch diese Errettung wiedergeboren wurde, sondern nur im Glauben gestärkt, und daß eine solche Kräftigung des Glaubens, wenn sie auch immerhin eine gewisse Aehnlichkeit mit der Wiedergeburt hat, doch nicht mit dem, was die Taufe im Menschen wirkt, in Parallele gestellt werden kann. Jedenfalls aber entbehren wir jedes Anhaltes dafür, daß Noah eine Wiedergeburt im Sinne der kirchlichen Dogmatik dadurch, daß er der Drohung Gottes geglaubt hat, erfahren habe.

Diesem Begriffe des Typus entspricht der Gebrauch des Wortes auch Apstg. 7, 44. und Hebr. 8, 5. Die Stiftshütte ließ Moses anfertigen nach einem Typus, der ein visionär-abbildlicher Abdruck der Gedanken Gottes war und sie als sein irdisches Gegenbild erzeugte (cfr. Hebr 8, 5. τύπος — תַּבְנִית

d. i. das nach einem Plane als Abbild desselben Gebaute). Die Stiftshülle ist nun der Platz, an dessen Zugehörigkeit Gott die Mittheilung des Heiles geknüpft hat, und ist dadurch Abbild der christlichen Kirche, daß sie mutatis mutandis dasselbe bietet, was uns diese ist. Hätte Gott daher die christliche Kirche nicht gegeben, so wäre die gläubige Zugehörigkeit zum Zelte der Versammluug und des Zeugnisses keine wirkliche Zugehörigkeit zu Gott gewesen, es wäre der erlösen wollende Gott mit dem Volke Israel in Gemeinschaft getreten, der doch nicht erlöst, was ein Widerspruch in sich selbst ist. Somit enthält also die Stiftshütte die Bürgschaft für das Eintreten der Heilsanstalt der christlichen Kirche in die Welt, und diese ermöglicht jene. Andererseits wird die Stiftshütte dadurch eine causa für den Eintritt der christtichen Kirche, daß sie der Mittelpunkt für die dahin führende Vorbereitung ist, und daß ihre Fortsetzung, der Tempel, den Stamm Gläubiger Israeliten liefert, woraus sie zunächst gebildet wird. Folglich ist die Stiftshütte auch dadurch Bild der christlichen Kirche, daß wie beide unter anderer Form sowohl des in ihnen objectiv Mitgetheilten als subjectiv Angeeigneten dasselbe Wesen haben, so auch beide gegenseitig durch Gottes Willen, natürlich nicht alleinige, aber immerhin Ursache ihres Daseins sind. In diesem Sinne ist was Moses sah, ein Bild der künftigen christlichen Kirche, welches die Stiftshütte als Abbild hervorruft, und diese wird wieder eine causa für ihr vollendetes Gegenbild. — Jedoch ist nicht zu übersehen, daß Hebr. 9, 24 ἀντίτυπα in anderer Bedeutung gebraucht ist, als sich dieselbe aus den übrigen Stellen ergiebt. Es wird das Allerheiligste (also das durch die visionäre Erscheinung 8, 5 hervorgerufene Gegenbild) nicht, wie man erwarten könnte, Typus des Himmels, sondern Antitypus genannt, so daß durch letzteres das schwächere Abbild bezeichnet wird. Die Bezeichnung ist aber deshalb natürlich, weil das Allerheiligste freilich eine Abformung des Himmels ist, darin Gott wohnt, und also

denselben Inhalt hat, aber doch in keiner Weise als eine causa seiner Existenz gedacht werden kann. Dahingegen stimmt wieder Apstg. 23, 25 zu unserer Auffassung von dem Verhältnisse von Typus und Antitypus, wenn gleich auch hier letzterer nicht als das vollkommenere Gegenbild gedacht ist. Zu den Worten: *γράψας ἐπιστολὴν περιέχουσαν τὸν τύπον τοῦτον* bemerkt Meyer, daß v. 26—30 das Schreiben des Lysias an Felix wörtlich mitgetheilt werde. Es scheint dies allerdings die Absicht des Lucas zu sein, jedenfalls aber theilt er den Brief seinem wesentlichen Inhalte und Charakter nach mit. Im beiden Fällen aber wird sich der Ausdruck *τύπος* am besten so rechtfertigen: Die Thatsachen, worüber Lysias schreiben will, gestalten sich in seinem Kopfe zu einem Bilde, wovon dann der an Felix abgeschickte Brief das Abbild ist, so daß also sowohl dem von Lucas mitgetheilten Schreiben als dem Originale selbst derselbe Charakter, dasselbe Gedankengebilde zu Grunde liegt und somit das erstere den Typus des letzteren *περιέχει*. —

Haben wir nun die Hauptmomente für den Begriff des Typus gewonnen, so wollen wir ihn nun gegen den der Allegorie abgrenzen. Luther bemerkt zu Gal. 4, 24: Allegorie ist, wenn man ein Ding fürbildet und verstehet ein anderes, denn die Worte lauten. Allegoria ist in Sententiis und ganzen Sprüchen: Metaphora in Worten und Vocabuln, so verblümet werden. Wenn wir sagen: Groß Geschrei, wenig Wolle u., das sind Metaphorae, verblümte Worte. Allegorien sind, als da Christus befiehlt, daß Einer dem Andern die Füße soll waschen, rc. Allegorien darf man nicht halten, wie sie lauten. Als da Daniel sagt cap. 7, 7. von dem Thier, das zehen Hörner hat, muß man verstehen das römische Reich. Also ist im Neuen Testament die Beschneidung eine Allegoria. Im Alten Testament aber war es keine Allegoria, man mußte sie aufs allergenauste halten. Das N. T. macht Allegorien aus dem A. T., als von Abrahams Söhnen machet sie zwei

Völker; und ist doch gewiß im A. T. also geschehen und ergangen. (W. XXII. 1984.) Die Allegorien und geistlichen Deutungen sind nichts Anderes dem ein Schmuck — aber in streitigen Sachen, und wenn man sich wehren soll, halten sie den Stich gar nicht. (VI. 675.) Meyer scheint zu glauben Luther halte von den Allegorien nicht mehr, als was er selbst zu Gal. 4, v. 21—30 ausspricht: Nun stellt P. noch an den schluß des theoretischen Theils seines Briefes eine ganz absonderliche antinomistische Erörterung, eine gelehrte rabbinisch allegorische Argumentation aus dem Gesetze selbst, darauf berechnet, den Einfluß der Pseudoapostel mit ihren eigenen Waffen zu vernichten und auf ihrem eigenthümlichen Boden zu entwurzeln. Das ist Luthers Meinung nicht. Wenn Luther bei der citirten Stelle sagt, das Argument sei zum Stich zu schwach, so sagt er auch, daß durch die Allegorie der Handel desto verständlicher und lichter gemacht werde. Er zeigt in seiner Auslegung deutlich, daß er dem Beweise des Paulus den Werth objectiver Wahrheit beilegt, daß er aber diesen Beweis erst dann für werthvoll hält wenn was bewiesen werden soll bereits anderweitig festgestellt worden ist. Er legt obige Stelle so aus: Abraham ist eine Figur unseres Herrgottes: der hat zween Söhne, welches sind die zweierlei Völker. Sara und Hagar bedeuten zwei Testamente. Ismael ist von der Magd nach dem Fleische geboren ohne Verheißung und konnte derohalben auch nicht Erbe sein: also hat die bedeutete Hagar, das ist, der Berg Sinai, darauf das Gesetz gegeben und das A. Testament gestiftet ist, unserm Herrn Gott, dem großen Abraham, auch ein Volk geboren; aber doch ohne Verheißung des Segens, das ist ein fleischlich und dienstbar Volk, das nicht Gottes Erbe ist.

Diese Angaben aus Luthers Erklärung des Galaterbriefes, der wir im Wesentlichen zustimmen, mögen genügen zu zeigen, daß Luther das Recht der allegorischen Auslegung Pauli

darin sieht, daß beiden historischen Facten dasselbe Princip zu Grunde liegt, nämlich daß die Gnadengüter Gottes nur die aus der Verheißung Geborenen ererben können, nicht aber die, welche nur dem Fleische nach von dem Vater der Verheißung, Abraham abstammen. Liegt aber beiden Facten derselbe Rathschluß Gottes nach dieser Seite hin zu Grunde, so kann man auch mit vollem Rechte sagen, daß das eine Factum das andere bedeute. Der Unterschied zwischen Allegorie und Typus liegt demnach darin, daß durch letzteres Wort (es als terminus technicus verstanden) ein historisches Factum rc. bezeichnet wird, sofern es das Wesen seines neutestamentlichen Gegenbildes enthält und ein causa secundaria für den Eintritt desselben ist, ein Factum aber allegorisch das andere bedeutet, wenn sich in beiden dieselbe Lehre ausspricht, mögen nun beide im neuen oder alten Testamente stehen. Das Recht aber, den neutestamentlichen Begriff von Allegorie aus der citirten Stelle abzuleiten, gründet sich darauf, daß das Wort ἀλληγορεῖν im N. T. nur in ihr gebraucht wird.

Vergleichen wir nun unsere Auffassung des Typus mit der Meyers. Er sagt zu Matth. 1, 23: „Doch versteht der Evangelist nach der mystisch = messianischen Interpretation die Maria (obwohl nach Meyer unter alma eine Frau des Jesaia zu verstehen ist); und es ist zu bemerken, daß dergleichen Deutungen alttestamentlicher Stellen nicht auf Accommodation der Schriftsteller zu Zeitansichten, auch nicht (mit Eckermann) auf bloße gelegentliche Anwendung der Citate zurückzuführen sind, sondern den typischen Sinn ausdrücken, welchen die neutestamentlichen Schriftsteller wirklich in den betreffenden Stellen des A. T. erkannten, wobei der historische Sinn an und für sich ganz außer Betracht blieb. Und das Factum, durch welches sie jenen typischen Sinn erfüllt sahen, erkannten sie als in der Absicht Gottes gelegen (ἵνα), da das betreffende Dictum gesagt oder geschrieben wurde, und daher als eventum non modo talem, qui formulae cuipiam veteri respon-

deat, sed plane talem, qui propter veritatem divinam non potuerit non subsequi ineunte N. T.," Beugel. Das typische Verständniß des A. T. im N. hat sein Recht nicht bloß historisch in der nothwendigen volksthümlichen Anschauung der neutestamentlichen Schriftsteller vom Zusammenhange des A. u. N. T., sondern auch dogmatisch in der Erleuchtung durch den Geist, vermöge deren die Präformation christlicher Thatsachen und Lehren, wie sie Gott im A. T. durch seine Direction hat eintreten lassen, im Einzelnen erkannt werden konnten. Darin liegt zugleich die anzuerkennende Wahrheit der im N. T. bezeugten Typen einerseits, sowie andererseits die nothwendige Schranke gegen alles selbsteigene typologische Gelüste, welches Zusammenhang von Typus und Antitypus sucht, wo das N. T. keinen bezeugt hat. Es ist in Bezug auf Typik und Prophetie im Allgemeinen wohl mit dem N. T. zu sagen: *τούτῳ πάντες οἱ προφῆται μαρτυροῦσιν* ꝛc. Act. 10, 43., aber nicht mit den Rabbinen: Omnes prophetae in universum non prophetarunt, nisi de diebus Messiae. Dem historischen Sinne nach ist Jes. 7, 14., dessen Worte nicht ganz genau nach den LXX. gegeben sind, wahrscheinlich von der Gattin des Propheten die Rede, welcher den König Ahas abhalten will, gegen die Syrer und Israeliten die Hülfe der Assyrer zu erbitten. Die typische Deutung an unserer Stelle, von der Originalbeziehung absehend, ist nicht erst durch das *πάρθενος* der LXX ermöglicht, sondern auch das Wort des Grundtextes, עַלְמָה, welches virgo bedeuten kann. Da es aber auch junge Frau heißen kann, so konnte die Typik von Jes. 7, 14 auch von denen anerkannt werden, welche die Ansicht einer jungfräulichen Erzeugung nicht hatten — was wenn בְּתוּלָה stände, nicht möglich gewesen wäre." Nach Meyer's Auslegung steht es fest, daß im 1. Cap. des Matth. gelehrt wird, Maria habe den Herrn durch den heiligen Geist empfangen, indem er v. 20. zu *ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου* sagt: (der Embryo) rührt vom heil. Geiste als Urheber her, wodurch

(Joseph's) Verdacht entfernt ist. Demnach ist Meyer's Auffassung die, daß in unserem Cap. die natürliche Geburt eines Sohnes von der Frau des Jesaia (Jes. 7, 14) als Typus der übernatürlichen Geburt Christi von der Jungfrau Maria hingestellt werde, indem Matheus alma fälschlich nicht noch seinem historischen, sondern nach seinem möglichen Sinne, nicht von einer Frau des Jesaia sondern von einer Jungfrau fasse. Zu einer solchen Typologie soll es dann der Erleuchtung durch den heil. Geist bedürfen, welche also dazu dient, einen dem historischen Sinn einer Stelle direct ins Angesicht schlagenden Sinn in ihr aufzudecken, welchen wir noch nicht einmal nach dieser Offenbarung durch den heil. Geist irgendwie einzusehen vermögen. Es ist aber klar, daß eine solche Typologie seitens der Apostel uns an noch mehr als ihrer Erleuchtung durch den heil. Geist zweifelhaft zu machen geeignet wäre, und daß sie jeden Werth für das religiöse Bewußtsein verlöre, da sie ja für jede Art menschlichen Verständnisses unfaßbar wäre.*) Darin aber stimmen wir Meyer völlig bei, daß sowohl da, wo von einer Weissagung als wo von einem Typus gesagt wird, er sei erfüllt, das ἵνα immer telisch von der Absicht Gottes zu verstehen ist und nicht ekbatisch, so daß Gott den Typus sowohl als die Weissagung in der Absicht hat eintreten lassen, daß sie in der Zeit des N. T. erfüllt werden sollten. Vgl. Meyer z. Röm. 5, 14: „Der Typus ist immer etwas Geistliches (Person, Sache, Spruch), welches nach göttlichem Plane in Gestaltung der Geschichte eingetreten ist um ein mitsprechendes Zukünftiges vorzubilden, — im Zusammenhang des göttlichen Geschichtspragmatismus, der vom Antitypus aus erkannt werden soll." Jedoch scheinen uns in diesem wie in dem obigen Ausspruche Meyer's die beiden Behauptungen unhaltbar zu sein, daß der Typus nur vom N. T. aus als solcher erkannt werden könne und daß wir ihn nur da im A.

*) Vgl. meine Schrift: Die typolog. Citate d. vier Evangelien.

T. suchen dürften, wo das N. T. uns ausdrücklich darauf hinweist. Wer im A. T. direct auf den Messias gerichtete Wortweissagung nicht zu finden vermag wie Meyer solche selbst in Ps. 110 u. Jes. 53 nicht annimt, muß wenigstens das Erstere behaupten. Giebt es aber den Israeliten verständliche Weissagung von Christo dem Könige und Hohenpriester im A. T., so mußten auch die Juden selbst, wenn sie nicht wußten, wie Manche meinen, daß der König und der Hohepriester rc. dieselbe Person sein werde, nothwendig irgend welchen Grad von Verständniß dafür haben, daß ihr Königthum hinweise auf ein herrlicheres, welches das Wesen desselben zu vollendeter Darstellung bringen werde, und daß das zeitliche Priesterthum das ewige vorbilde, Ps. 110, 4., daß die Entwicklung der Geschichte, welche der messianischen Zeit entgegen geht, das Prophetenthum, Hohepriesterthum und Königthum noch nicht in voller Herrlichkeit in sich berge, daß erst in der Zeit der Erlösung von allem Uebel der Prophet wie Mose, der königliche Priester und der Bundesgesandte Gottes in einer Herrlichkeit erscheinen werde, von der Alles, was die Geschichte davon bisher geboten hatte, nur schwache Vorausdarstellungen seien. Läßt sich dies Verständniß aber dem hoffendem Glauben der Israeliten, sofern er ein echter war, gewiß nicht absprechen, so ist es ebenso wenig denkbar, daß wir in dem Hohenpriesteramte z. B. nicht dennoch einen Typus des Versöhneramtes Christi erblicken würden, wenn uns im N. T. der typologische Zusammenhang zwischen beiden durch einen besonderen Hinweis darauf wie im Hebr. 7 nicht aufgedeckt wäre. Sollte uns, um von der directen Wortweissagung im A. T. abzusehen, bei der klar vorliegenden Fortbewegung der Geschichte verborgen bleiben können, daß die A. Tl.? Geschichte voraus darstellend hinweist auf die N. Tl. Der Mißbrauch aber, welchen die Rabbinen mit der Typologie getrieben haben, ist eben nur möglich bei jener flachen Auffassung, wonach der Typus eine bloß äußerliche Aehnlichkeit des Antitypus ist, während

bei unserer Auffassung desselben und bei dem strengen Halten an die geschichtlich gegebenen Verhältnisse sich der Raum für typologische Spielereien nicht absehen läßt. Daher sagt O. v. Gerlach richtig von der Allegorie zu Gal. 4, 24., was mutatis mutandis auch von dem Aufsuchen von Typen gilt: Diejenigen thun daher recht, welche nach dem Vorgange des Apostels diese weissagenden, bedeutungsreichen Lebenskeime unter den Hüllen der Geschichte des A. Bundes aufsuchen, nur muß sie immer dabei der Blick auf die Stellung jeder Geschichte im Zusammenhange der Ereignisse des Reiches Gottes, und der schon an und für sich in ihr liegende Sinn leiten. Der aber greift völlig fehl, welcher an irgend eine zufällige Aehnlichkeit seine Deutung anknüpft, nicht unter, sondern neben der Geschichte ihren tieferen Sinn sucht und den Worten und Ereignissen derselben eine Bedeutung beilegt, welche sie ursprünglich gar nicht haben konnten. Vor dergleichen Abwegen bewahrt die klare und einfache und dabei doch so reiche und tiefsinnige Deutung des A. T. durch Christum und die Apostel gerade am allersichersten. Ist es uns aber erlaubt, Typen in A. T. aufzusuchen, so läßt sich kein Grund absehen, weshalb immer nur ein Typus einem Antitypus entsprechen sollte, weshalb nur der gerade, welcher von dem Herrn angeführt ist und nicht auch andere, sobald nur in ihnen dasselbe Wesen ist. Wir berufen uns z. B. auf Matth. 2, 15. (Hos. 11, 1.), wozu wir in den typologischen Citaten sagen: Durch den Hingang Josephs mit dem Christuskinde nach Aegypten und seinen Aufenthalt daselbst nicht länger als bis zum Tode Herodes ist das Wort erfüllt: Ich habe meinen Sohn aus Aegypten gerufen (d. i. mein Volk). Deshalb rief ja Gott sein Volk dort weg, damit es den Segen und die Verheißung Abrahams empfinge und in dem gelobten Lande unter Gottes eigenthümlicher Leitung für die Zeit vorbereitet würde, in der es das messianische Heil empfangen und allen Völkern bringen sollte. In diesem Sinne aber wäre das jüdische Volk nicht aus Aegyp-

ten geführt worden, wenn das Christuskind von Herodes ermordet wurde. Die Wegrufung und Wegführung des israelitischen Volkes, wie sie Gott gemeint hat, ist dadurch erfüllt, daß Christus vor dem Kindermörder Herodes in Aegypten Zuflucht fand und daselbst nur bis zu dem Tode seines Verfolgers blieb, um den Juden das Heil zu bringen, welches zu empfangen und dazu erzogen zu werden, ja um den Anfang davon zu schmecken, sie aus Aegypten in das gelobte Land zurückkehren mußten. Also Gott, der da erlösen will, bietet sich als Glaubensobject in dem Auszuge aus Aegypten dem Volke dar. Dieser sich in dem historischen Factum aussprechende Erlöserwille erfüllt sich dadurch, daß Christus ihn innerweltlich vollzieht. Ferner die Absicht, in welcher Gott das Volk Israel aus Aegypten ruft, wird erfüllt, indem er auch seinen eingeborenen Sohn daher zurückruft, weil sonst die Erlösung entweder gar nicht oder doch nicht in dem Volke der Erwählung eingetreten wäre. Endlich bedingt die durch den Wegruf der Israeliten aus Aegypten hervorgerufene Entwicklung das Kommen Gottes ins Fleisch und dieses wieder die Gnade, welche in jenem historischen Factum dem Volke zu Theil und angeboten wurde. Ist dies nun aber der Sinn, in welchem durch Christi Verbleiben in Aegypten nicht länger als bis zum Tode des Herodes Hos. 11, 1 erfüllt ist, so folgt daraus, daß auch andere historische Facta von Matth. hätten angeführt werden können, daß es auch nicht Gottes Zweck war durch seine Wegführung des Volkes aus Aegypten die Rückkehr des Christuskindes von dort abzubilden im gewöhnlichen Sinne des Wortes, um uns dadurch eine directe Weissagung zu geben. Freilich heißt: Das Volk kehrt aus Aegypten heim, auch: Christus kann nicht dort bleiben, aber das Land Aegypten ist hier Nebensache; von dem Auszuge aus Babel läßt sich dasselbe sagen, aber der heilige Geist wählt seine Beispiele 2c. nicht willkürlich, sondern sucht als Typus für den Antitypus den aus, welcher für seinen Zweck am

schönsten paßt und, möchte ich fast sagen, wie ein Künstler außerdem nach dem Gesetzen der Schönheit; denn wenn Gott sein Volk in Windeln aus Aegypten ruft, damit es ihm diene und von ihm verherrlicht werde, so wüßte ich nicht, welches historische Factum auch äußerlich betrachtet mehr dem entspräche, daß Christus als Knäblein aus Aegypten heimkehrt, um im Verheißungslande aufzuwachsen, seinem Vater gehorsam zu sein bis zum Tode am Kreuze und dann zu gleicher Macht und Herrlichkeit zu gelangen.

Jedoch giebt es Antitypen, denen nur ein alttestamentlicher Typus entspricht, wobei es dann im Zwecke der Erfüllung liegt, durch ihre Form genau auf die des Typus zurückzuweisen, wie Joh. 19, 36. Die Juden konnten gewiß nicht in dem verordneten Ritus, dem Passahlamm die Beine nicht zu zerbrechen, eine Weissagung auf den entsprechenden Vorgang bei Christi Kreuzigung erkennen, wohl aber ist uns Christus als das Passahlamm unter Anderem auch daraus historisch erwiesen.

Ein ähnliches Verhältniß findet statt, wo ein prophetisches Dictum in typischer Form gegeben wird, dem die Erfüllung dann auch der Form nach genau entspricht. Matth. 2, 18 wird das Prophetenwort, welches Jerem. in typischer Form sprach, auch so erfüllt gedacht. Matth. 4, 15 geschieht die Erfüllung des allgemeinen Typus und der allgemeinen Weissagung von der glücklichen Zeit des Messias in der Beschränkung auf Sebulon und Naphtali ꝛc., weil Jes. 9, 12 das Allgemeine in dieser Form gegeben wird. Nach Matth. 27, 9. 10 ist die Weissagung in der visionär-bildlichen Form, wie sie Jes. erhielt, genau erfüllt worden (vgl. meine typol. Citate). Hier ist überall die Absicht Gottes, auf alttestamentliche Vorgänge zurückzuweisen, auch in der Form der Erfüllung unverkennbar. —

Sehen wir uns nun nach anderen Auffassungen um, so finden wir nirgend, daß die neuere Theologie zu einem volleren

Begriffe desselben gekommen ist, als ihn im Wesentlichen schon Crusius hat, welcher unter typus ein vaticinium reale versteht im Gegensatze zu dem vaticinium verbale, wenn er auch das Typische nur in einzelnen, über sich selbst hinausweisenden Personen, Thatsachen und Institutionen sucht und zu der Anschauung der gesammten Heilsgeschichte noch nicht vorgedrungen ist. (Delitzsch, proph. Teolg.) Martensen betrachtet den Begriff des Typus richtig als unzertrennlich von dem einer teleologischen Entwicklung, wo das Gegenwärtige mit dem Zukünftigen geschwängert ist, wo der Endzweck durch alle Voraussetzungen hindurchwirkt; aber das Zukünftige, womit er das Gegenwärtige geschwängert denkt, ist eine blasse, abstracte Idee, indem ihm wie die Natur ein Bild des Geisteslebens ist, so die Schicksale des Volkes Israel Bilder der richtenden und erlösenden Weltregierung Gottes sind, und somit Abbilder der Schicksale der wahren Kirche. Wie die Mythologie eines Volkes Vorbilder für die geschichtliche Zukunft des Volkes enthält, so ist die Geschichte Israels der heilige Typus des Reiches der Gnade. Es ist nach Martensen also nicht so, daß das Wesen der Antitypen wirklich im Typus vorhanden ist, nicht so daß in dem Glauben an die göttliche Sendung Mosis und an die Führung in das gelobte Land, der leise von der messianischen Hoffnung durchzogen ist, der Gott, welcher erlöst, wirklich umfaßt wird, sondern Moses ist nur ein Bild Christi, weil beide in ihrer Weise erlösen. Aus solchen Vorbildern heraus entwickelt sich nach M. dann die Prophetie, welche also nicht auf unmittelbar göttlicher Eingebung, sondern auf dem sich zum größeren Selbstbewußtsein fortentwickelnden Geiste des Menschen in der Geschichte ruht. Aus dem Glauben Abrahams, daß Gott das Unfruchtbare kann gebären lassen und Leben schaffen in Todten, entfaltet sich das Bewußtsein der Propheten, daß Gott in unfruchtbaren Zeiten schöpferische Wendepunkte geben wird, daß er die Erde einst erneuern will, ja von da aus wußte Ezechiel, daß das Schöpferleben des Herrn das Thal,

welches mit dürrem Todtengebein bedeckt ist, beleben will, während er diese Kunde doch nach Kap. 37, 1—3 unmittelbar von dem heil. Geiste erhielt. Auch Jesaia soll daher wissen und glauben, daß ein heiliger Zweig hervorschießen soll aus Isai's dürrem Baumstumpf, und daß alle Heiden zu dem Berge Zions hinströmen werden. Aber woher wußte denn Jesaia, daß Gott, was er kann, auch immer will; woher, daß er Isai's Stamm nicht untergehen lassen wolle, wie die Einwohner von Sodom und Gomorra, wenn nicht aus Gottes Offenbarung, worauf er sich ja stets, so wie auf seine ausdrückliche göttliche Sendung Kap. 6 beruft; führt er doch so sehr häufig Gott selbst redend ein! Ja, weshalb hat Gott denn seinem Volke von Anfang an und nachher Verheißungen gegeben, wenn sie aus dem Glauben Abrahams heraus zu dem Bewußtsein gelangen konnten, daß aus Isai's Stamme der Messias solle geboren werden, wenn sie den Hauptinhalt der Verheißung ohne ausdrückliche Offenbarung Gottes schon durch eigne Meditation finden konnten (vgl. z. Petr. 1, 21)?*) Auch für Delitzsch ist der typische Zusammenhang kein wesentlicher (vgl. Bibl.-proph. Theologie S. 166), und die Sündfluth ist ihm deshalb ein Typus der Taufe, weil, wie sie die Menschheit vertilgt, damit eine neue und gereinigtere an ihre Stelle trete, so auch die Taufe den alten Menschen ersäuft, damit aus ihm ein neuer werde. Gen. 2. Aufl. S. 233 f. Einen tieferen Zusammenhang aber zwischen Sündfluth und Taufe, als daß in beiden das Wasser tödte, damit Leben dafür an die Stelle trete, giebt er nicht an. Diese Auffassung hat auch schon H. Olshausen, der die Typen als weissagende Vorbilder faßt, als thatsächliche Weissagungen, reale Bilder späterer Zustände, ähnlich wie sich in der ersten keimartigen Blattbildung eines Baumes schon die kommende Blüthe desselben vorbildet und abschattet. (Bibl. Commentar z. 1. Kor. 10, 6.) Wir übergehen andere mehr oder minder un-

---

*) Dogmatik S. 206 f.

klare Aussprüche, wie daß der Typus ahnungsvolle Vorausandeutung der Gedanken Gottes sei, oder daß die niedere Erlösung im A. T. nach dem Gesetze der Aehnlichkeit und der Entwicklung die höhere Erlösung im N. T. vorbedeute (Nitzsch) und wenden uns zu der Auffassung von Kurtz, welche er Gesch. des A. B. Bd. I. S. 11, 1 ausspricht: „Der typische Charakter der Geschichte ist begründet in der lebendigen Bezüglichkeit ihrer Entwicklung auf die Idee, die sie beseelt, zu deren vollen Darstellung sie hinstrebt. Die Idee ringt immerdar nach Erscheinung, die Seele nach entsprechender Verleiblichung. Ist der der Geschichte innewohnende Lebenstrieb so energisch, daß er es vermag alle Schwierigkeiten überwindend das Ziel seines Strebens endlich zu gewinnen, so ist es nicht anders zu erwarten, als daß es ihm auch schon in der Mitte der Entwicklung gelingt, Höhepunkte seiner Thätigkeit darzustellen, welche für die Stufe der Entwicklung, der sie angehören, entsprechende Verleiblichung derselben Idee sind, die auf der höchsten Stufe zur vollendeten Darstellung gelangt, und somit auch in der Weise ihrer Erscheinung und Wirkung Vorausdarstellungen (Vorbilder) zukünftiger Gestaltungen sind." Auf die Frage: Ist Christus die vollendete Verleiblichung der Idee der Geschichte, die sie als Lebenstrieb beseelt? wird K. ohne Frage eine verneinende Antwort geben, hat aber damit seine Darlegung über Typus und das Verhältniß desselben zum Antitypus gerichtet. Wozu auch eine so mißverständliche pantheistischer Philosophie entlehnte Ausdrucksweise? Kennen wir doch in der Kirche keine solche plastische Idee der Geschichte, die sie beseelt, die über sich selbst hinausstrebt und mit der Geschichte wie mit einem hinderlichen Stoffe ringt ꝛc., sondern nur einen Willen Gottes, der nach seinem ewigen Rathschlusse sich allmälig in der Geschichte vollzieht. Wie sich nun K. die Idee denkt, welche im Typus vorbildlich und im Antitypus vollendet zur Darstellung kommt, geht aus den Beispielen hervor, welche er anführt: „Wo Gott im A. B. ohne Vermittlung menschlicher Organe spricht und

handelt, da haben wir eine einseitige Vorausdarstellung der Gottheit Christi." Ferner, „wo, in der sittlichen Sphäre des geoffenbarten Gesetzes gebildet, und auf Grund der schon vorher geschichtgewordenen Heilserkenntniß, ein Glaubensheld sich aus menschlicher Freiheit so bestimmt, daß er zu einem Ausrichter menschlicher Bundesthätigkeit sich eignet, da haben wir eine einseitige Vorausdarstellung der menschlichen Natur und Thätigkeit Christi." Endlich, „wo jemand zugleich mit göttlicher Weisheit oder Macht ausgerüstet Organ neuer göttlicher Bundesthätigkeit wird, da ist er Vorausdarstellung dessen, der als Gottmensch göttliche und menschliche Bundesthätigkeit vollendete und das Ziel des Bundes, das Heil für die ganze Menschheit darstellt." Wenn aber im A. T. Gott ohne menschliche Organe redet und handelt, so kann das doch keine Vorausdarstellung davon sein, daß Gott in Christo Mensch wird, oder daß in ihm die Fülle der Gottheit wohnt, damit hat ja Gottes Reden und Handeln, sofern es eine bildliche Darstellung ist, nichts zu thun, und eben so wenig läßt sich begreifen, wie ein frommer Ausrichter menschlicher Bundesthätigkeit eine einseitige Vorausdarstellung der menschlichen Natur und Thätigkeit Christi ist, es müßte K. sonst vielleicht sagen wollen, daß weil jener fromm ist, er die Heiligkeit der menschlichen Natur Christi darstelle, und weil er einen Bund unter Menschen schließe, er die Einheit vorbilde, welche die menschliche Natur Christi unter den Gläubigen mit verursacht, jedenfalls aber hat dann K. nichts Anderes über das Wesen des Typus gesagt als H. Olshausen a. a. O., der ihn als eine bloße Aehnlichkeit des Antitypus faßt, die dazu da ist, im Voraus auf ihn hinzuweisen. Bei dem dritten Beispiele aber läßt uns K. ganz im Unklaren, was er unter Vollendung des Bundes versteht, und auch hier dringt er nicht tiefer ein, als daß die Aehnlichkeit des Thuns eine Person zum Typus Christi macht, während wir z. B. von Mose sagen würden: Die Seligkeit des Israeliten war an den Glauben an seine göttliche

Sendung wie an den eines verheißenen Landes, dahin er Israel aus dem Hause der Knechtschaft führen werde, gebunden, und wer daher diesen Glauben hatte, seinem Worte als einem göttlichen folgte und sich ihm unbedingt überließ, der umfaßte in diesem Glauben implicite Gott, der sein Volk erlösen will. Er wird in dem Glauben an Mose wirklich umfaßt, ein Glaube, in welchem allerdings die Hoffnung auf die messianische Zeit in gewissem Grade lebt, in dem aber das Vertrauen auf den rettenden Gott der vorliegenden Geschichte das Hauptmoment bildet. Außerdem versöhnte Moses nicht bildlich, sondern wirklich das Volk mit Gott, er redete nicht Abbilder von den Worten des Lebens, sondern gab sie wirklich ꝛc., und wir sehen daher: Mose ist darum Bild des Heilandes, weil Gott, der die Welt mit sich versöhnen will, sich schon in ihm dem Volke nähert und ihm die Güter mittheilt, um deretwillen er noch als Mensch am Stamm des Kreuzes geschlachtet werden muß. Mose und sein Thun ist also nur eine andere und unvollkommnere Form der Gnadenmittheilung, und weil in seiner Person der Heiland zu seinem Volke kommt, ist er ein Typus desselben. Die Verschiedenheit beider aber ist dadurch nothwendig, daß eben die Zeit noch nicht da ist, worin der Heiland ohne jedes Medium selbst zu dem Volke der Erwählung kommen will; weil es noch die Zeit der Vorbereitung ist, darum kommt der Heiland nur erst in den inadäquaten Hüllen der Vorgeschichte zu dem Volke. In dieser aber ist neben der Rettung aus der Gemeinschaft der Heiden und des Götzendienstes die Zucht des Gesetzes ein Hauptpunkt, und indem Mose als Mittler des Gesetzesbundes der Vater dieser Zucht wird, gehört er zu den hervorragendsten Typen, welche so zu sagen das Kommen Christi als causa secundaria erzeugen, welche ihren Grund in dem Kommen Christi ins Fleisch haben und durch ihr Leben und die dadurch gesetzte Entwicklung wieder ein Grund für die Ankunft des Messias werden, indem dieser nicht vorbedingungslos kommen will. Zu diesen Vorbedingungen gehört auch die

Glaubensentwicklung, welche von Mose aus einen neuen und eigenthümlichen Aufschwung nimmt und alle die Institutionen, worin Gott dem Volke die Gnade mittheilte, sei es sacramentell, oder indem sie als picturae derselben je nach dem Stadium der Klarheit des prophetischen Wortes als Erinnerungszeichen für den Glauben zur Erregung und Kräftigung desselben dienten. Diese Vorbereitung aber führte nicht etwa einer Gnadenzeit entgegen, woran Israel noch nicht Theil gehabt hatte, sondern schon in Mose und seinem Thun wurde dem Volke der Zugang durch den Glauben zu Gott möglich, und es ist darum, nachdem ein solches Band zwischen Gott und den Menschen besteht, unmöglich, daß die noch rückständigen Bedingungen für dasselbe nicht einträten, und wir können darum sagen: Weil Mose war, mußte Christum kommen; das durch ihn Gesetzte enthält die Bürgschaft für den Eintritt der Erfüllung, die in ihm und durch ihn vorhandene Gemeinschaft mit Gott wäre eine Scheingemeinschaft, wenn nicht der innerweltliche Vollzug des Erlösungsrathschlusses Gottes eintrete, worauf sie schon zum Voraus ruht, und wodurch sie möglich ist. So ist also in Typus und Antitypus wenn auch in anderer Weise und unter anderen Formen dasselbe Wesen, und macht dieser Kern sie zu Bild und Gegenbild, worin auch das ein Moment bildet, daß sie im Causalnexus zu einander stehen und gegenseitig einen Grund ihres Eintrittes in die Geschichte enthalten. —

Nachdem wir nun unsere Auffassung von Typus und Antitypus ihren wesentlichen Zügen nach dargelegt haben, fügen wir zum Schlusse noch ein Wort über das Verhältniß des Typus zur Weissagung hinzu. Unter letzterer verstehen wir ein Heraussagen des Menschen, wovon der Ursprung in der übernatürlichen Einwirkung des göttlichen Geistes auf den menschlichen beruht, indem durch das Medium eines geistigen Schauens oder Hörens oder einer Verzückung oder auch dem natürlichen Auge sichtbarer Visionen den Propheten Blicke in die Ent-

wicklung des Reiches Gottes eröffnet werden, welche weder durch Reflexion noch Ahnung noch Imagination gewonnen werden können und vornehmlich auf die Vergangenheit und Gegenwart, aber auch auf die Zukunft gehen (Prädictionen). Es ist nicht der einzige Zweck der Weissagung, dem menschlichen Bewußtsein die Immanenz Gottes in der Geschichte zur Erzielung des Heils in Christo (Kurtz) zu vermitteln, sondern auch die Transcendenz, überhaupt dem Menschen das Wesen und Walten Gottes soweit aufzudecken, als es zur Ergreifung des Heils in der Form, wie es jedesmal geboten wird, und zur Weckung und Belebung der messianischen Hoffnung, zu der Vorbereitung überhaupt, nöthig ist. Die Weissagung kam der Tradition der ersten Menschen entgegen, und aus dieser und der göttlichen Offenbarung zusammen ergiebt sich dann auch eine mehr untergeordnete Form der Weissagung, die sich in Lehre und Ermahnung und Erfahrung von Gottes Walten ausspricht. Dafür ist aber immer die lauterste, ja im höchsten Sinne des Wortes die einzige Quelle und Norm die rein übernatürlich vermittelte und mannigfach über den Gang der Geschichte hinausgreifende Weissagung. Sie ist nicht, wie Kurtz sich ausdrückt, ideale Geschichte im Gegensatze zu der realen oder eventualen; denn eine solche kann erst die Wissenschaft nach Abschließung der Geschichte des A. Bundes mit Hülfe der Weissagung und Erfüllung zum Theil herstellen, da wir sie völlig erst begreifen können, wenn wir zum Schauen vorgedrungen sind, sondern sie ist Offenbarung des göttlichen Willens, so weit sie zum Fortschritt der Geschichte und zur Ergreifung des Heils nöthig ist. — Es fragt sich nun, ob man mit Kurtz a. a. O. zwischen Verbal- und Realweissagung unterscheiden kann und dann noch an dieser den Typus, oder ob letztere beide zusammenfallen. So sehr nun auch die Wortweissagung, wie wir sie definirt haben, von dem Begriff des Typus reinlich zu trennen ist, so kann hingegen letztere Scheidung nur vorgenommen werden, wenn man unter Typus eine ganz äußerliche Aehnlichkeit versteht,

die noch eine andere ist als die Abbildlichkeit des Zukünftigen, welche darin besteht, daß ein historisches Factum ꝛc. über sich selbst hinausweist auf die vollkommene Darstellung seines Wesens, nach Kurtz seiner Idee. Da aber K. eine solche Scheidung in der That nicht macht, hätte er beides, Typus und Realweissagung, für dasselbe erklären müssen. — Nach der Darlegung unserer Ansicht über Typus und Antitypus ist es aber klar, daß das Typische nicht etwa ein der Geschichte mit Nothwendigkeit nur Anhaftendes ist, so daß es ein Accidens ihrer Entwicklung bildete, sondern daß es das eigentliche Wesen ihres Verlaufes ausmacht, denn wenn man die Geschichte nicht auf jedem Punkte in ihrem telischen Zusammenhange betrachtet, sieht man nur vereinzelte Rudera, welche ohne Zusammenhang dastehen und darum auf den Namen Geschichte keinen Anspruch haben. Der typische Gehalt und die dadurch stets neu hervorgerufene Selbstzeugung der Geschichte, auf jeder Stufe ihrer Entwicklung von Gott getragen und unmittelbar beeinflußt durch Wunder und Weissagung, bildet den Kernpunkt und das Wesen der Geschichte des alten Bundes, und alles Andere darin ist mehr accidentell, um die Unterlage für diese Entwicklung zu bieten, vorhanden. Da aber die Typen, wie wir schon andeuteten, nur zum Theil von ihrer Zeit als solche und selbst im Lichte der Wortweissagung nicht ihrem vollem Wesen nach erkannt wurden, so sind sie im wahren Sinne des Wortes für ihre Zeit noch nicht vaticinia realia, und werden als solche erst ex eventu erkannt, denn erst vom N. T. aus kann ihr großartiger innerlicher Zusammenhang und ihre Entwicklung zu Christo hin überblickt und gewürdigt werden. Doch waren sie, sofern im Lichte der Wortweissagung ihre Vorbildlichkeit wenn auch nur mangelhaft erkannt wurde, immerhin eine Weissagung, nur muß man sich hüten, diesen weissagenden Charakter der alttestamentlichen Geschichte in solcher Klarheit und Bestimmtheit ausgeprägt zu denken, wie v. Hofmann in W. u. Erf., welcher mehr, als man selbst vom N. T. aus darin lesen

kann, auf das Verständniß des alten Bundesvolkes überträgt, so daß die A. T. Geschichte gleichsam zum Programm des Tableau's wird, welches die N. T. Geschichte aufrollt. Den weissagenden Charakter der Geschichte aber ganz leugnen zu wollen ist unhistorisch, denn man kann sich doch Angesichts solcher Stellen wie z. B. 2. Sam. 7, 13. 1. Köng. 2, 4. 8, 25. 9, 5. Ps. 89 (bes. V. 5, 37), Jer. 33, 15—17 nicht vorstellen, daß den Israeliten jedes Verständniß dafür, daß der Stuhl Davids hinweise auf den Stuhl des messianischen Königs, gefehlt habe. Wie sollte man die Erwartung des messianischen Königs auf das prophetische Wort haben gründen können, ohne zugleich einen Zusammenhang zwischen dem vorhandenen und zukünftigen Königthum zu denken? Woher kam es, daß man in den Rabbinenschulen so viele zunächst auf historische Facta gehende Aussprüche der heiligen Schrift messianisch erklärte, wenn nicht daher, daß man doch, wenn auch sehr mangelhaft, den typischen Charakter der A. Tl. Geschichte erkannt hatte, und sie ihnen dadurch im Lichte der Wortweissagung auch selbst zur Weissagung geworden war?

Je heller nun im A. B. die Wortweissagung wird, desto mehr verbleicht der Typus, er tritt nicht mehr in so großartigen Erscheinungen wie früher auf, Gestalten wie Melchizedek, Abraham, Mose, David giebt es in der späteren Zeit nicht mehr, aber der Typus gewinnt im Munde der Propheten immer deutlicher den Charakter der Weissagung, welche sich meist in der Form giebt, daß sie auf ein historisches Factum der Geschichte des A. Bundes geht und in diesem und an diesem, mit ihm verbunden, Neutestamentliches verkündigt, wobei sich denn das Weissagende, welches im Typus selbst liegt, und die Wortweissagung so eng durchdringen, daß beides kaum mehr von einander geschieden werden kann, wie z. B. Jes. 9, 12 (Matth. 4, 15). 49, 1—7. Zach. 11, 13 (Matth. 9, 10) ꝛc. Dies Verhältniß von Typus und Wortweissagung entspricht ganz dem Fortschritte des Volkes von seiner Kindlichkeit zum Mannesalter,

indem es sich zuerst mehr an die concrete Erscheinung selbst, an bestimmte Personen und Großthaten Gottes mit seinem Glauben anklammern soll, während ihm die Wortweissagung noch zu geistig ist, als daß es sich ausschließlich mit seiner Hoffnung und seinem Glauben hätte daran halten können. Von da aus aber schreitet das Volk dann, sofern es den Glauben bewahrt, an der Hand der sich meist in geschichtlicher Form bietenden Wortweissagung zu einer mehr rein geistigen Hoffnung und einem unmittelbarer auf den Messias gerichteten Glauben fort, bis die Weissagung verstummt um desto kräftiger, directer und deutlicher bei der Erscheinung Gottes im Fleische wieder hervorzubrechen, wo die Engel im weissagenden Jubel und der Finger des Johannes auf die erschienene Person des Mittlers geradezu hinweisen. —

Indem wir nun diese obige Erörterung dem wohlwollenden Leser darbieten, können wir natürlich nicht der Meinung sein, die vielen wichtigen und schwierigen Fragen, welche wir berühren, erschöpft zu haben, aber es würde uns eine Freude sein, wenn auch diese wenigen Seiten dazu beitragen könnten, das Interesse der Theologie der Typik wieder zuzuwenden, welches sie zu einseitig der Prophetie, und nicht zum Nutzen für die Lösung der sie betreffenden Fragen, spendet.

II.

Zeitgeschichtliches.

Aus dem Braunschweigischen.

Es ist in früheren Jahrgängen dieser Zeitschrift manches Unerquickliche über die kirchlichen Zustände in unserm Lande berichtet worden. Durch Uebernahme der Redaction unsers Kirchenblattes ist der damalige Berichterstatter von ferneren Mittheilungen zurückgehalten, er würde sonst über eine höchst erfreuliche Wendung Nachricht gegeben haben, die seitdem bei uns erfolgt ist. Ich meine damit die durch landesherrliche Verordnung vom 28. December 1858 vorgeschriebene Einführung eines neuen Landeskatechismus. Als solcher, der in sämmtlichen evang. luth. Kirchen, Schullehrer-Seminarien und Gemeindeschulen hinfort zu gebrauchen sei, ist der kleine Katechismus Dr. M. Luthers in Fragen und Antworten erklärt von Ernesti, Braunschweig bei Meyer 1859, bestimmt. Um Ostern 1859 konnte er ausgegeben werden, und ein Ausschreiben des Herzogl. Consistorii ordnete die Herstellung des Gebrauchs dieses Katechismus bis auf spätestens Ostern 1860 an.

Bald nach diesem Ausschreiben erschien von dem Verfasser, Abte und Consistorialrathe Dr. Ernesti zu Wolfenbüttel, eine Brochure unter dem Titel „Zur Orientirung über die Katechismus-Literatur" u. s. w., drei Vorträge enthaltend, die vor den Mitgliedern des Wolfenbüttelschen Prediger-Seminars gehalten waren, hauptsächlich um über die Anlässe der Abfassung des neuen Katechismus und die Grundsätze, die bei ihr befolgt waren, Auskunft zu ertheilen. Sehen wir uns die Anlässe etwas genauer an.

Wie es bis dahin mit dem Katechismus-Unterrichte in unserm Lande aussah, hat schon der frühere Berichterstatter geschildert. Der lutherische Katechismus war in den wenigsten Kirchen und Schulen noch Text der Unterweisung geblieben, dauernd nur da, wo die kirchen- und schulordnungsmäßige Vorschrift, nach welcher die Katechismus-Auslegung von J. Gesenius daselbst gebraucht werden sollte, nicht gebrochen war. Wo letzteres geschehen, hatten hier und da einzelne Pastoren, auch einige Lehrer, entweder den Gesenius wieder angenommen, oder tractirten den lutherischen Text ohne ein auslegendes Buch. In den andern, den meisten Kirchen und Schulen war bald dieses bald jenes „Religionslehrbuch" bräuchlich geworden, da auf die Beobachtung der erwähnten kirchen- und schulordentlichen Vorschrift schon lange nicht mehr vom Consistorio gehalten war. Ausgesprochner Maßen war der Gesenius'sche Katechismus zurückgelegt zuerst in der Stadt Braunschweig und zwar anfänglich von einigen Pastoren in ihren Katechismus- und Confirmationsstunden, in den Schulen hielt er sich noch einige Zeit, wich aber, da die Verschiedenheit der Unterweisung in Schule und Kirche bald unbequem war, auch hier. Er ward beseitigt nicht aus den Gründen, die bei seinem Erscheinen wider ihn vorgebracht waren, daß er nämlich nicht unbedenkliche Lehrschwächen enthalte, sondern weil er, außer in einigen Punkten in der Heilsordnung, rechtgläubig lehrte und den luth. Katechismus auslegte. Man wollte dieses

Hinderniß der Ausbreitung einer „aufgeklärten Religionsansicht" los sein. Noch, es war in den Jahren 1783 u. 84, widerstrebte das Consistorium und sollicitirte bei dem Herzoge, um der Willkür und Unordnung im öffentlichen Religions-Unterrichte zu steuern, möge die Vorschrift der Kirchenordnung, welche den Gesenius verordnet, von Neuem eingeschärft werden. Indeß schon bald darnach fing auch das Consistorium an, dem Drange des Unglaubens und der Ueberweisheit nachzugeben, und die Rede von der „Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit" des Gesenius ward immer lauter. Darin, anstatt in dem Abfalle vom rechten Glauben und der Rehabilitirung des alten Menschen, suchte man oder vielmehr gab man vor den Grund zu finden, warum zu neuen und immer neuen „Religionslehrbüchern" und „Leitfäden" gegriffen ward. Es war eine wüste, verlogene Zeit. Endlich im Jahre 1800 ward dem Consistorio höchsten Orts geäußert: „Es werde gern gesehen werden, wenn es sich mit der Abfassung eines neuen öffentlichen Religionslehrbuches beschäftigen wolle." Herzogliches Consistorium fühlte wahrscheinlich die Verantwortung und wartete auf einen ausdrücklichen Befehl; höchsten Orts verwunderte man sich zu erfahren, daß mit der Abfassung noch kein Anfang gemacht war. Man sieht, wie das Gefühl der schweren Verantwortlichkeit denn doch noch nicht verschwunden war, insbesondere scheute sich denn doch das Consistorium durch Ausgabe eines dem allgemeinen (rationalistisch-naturalistischen) Verlangen entsprechenden Religionslehrbuches das kirchliche Recht zu brechen, aus dem alle seine kirchliche Autorität sich herleitete, während freilich andrerseits die persönliche, gleichfalls rationalistische Ueberzeugung der Mitglieder des Collegii zu einem entschiedenen Bestehen auf dem Rechte nicht trieb.

Im Jahre 1823 faßte man endlich den Muth, entschiedner vorzugehen; aus der Prälaten-Curie des damaligen Landtages ging der Antrag an die Landesherrschaft aus, den bisher anerkannten Landeskatechismus Gesenii zu beseitigen. Die her-

zogliche Regierung äußerte sich in diesem Bezuge im Landtags-Abschiede des Jahres folgendermaßen: „Obwohl es bereits als Richtschnur feststeht, daß in den Volksschulen der Religionsunterricht verbunden mit verständigem Lesen in der Bibel und anderen religiösen Büchern nicht als Nebensache, sondern als Hauptgegenstand betrachtet werde, so wird doch bei der Wichtigkeit der Sache, dem von den getreuen Ständen geäußerten Wunsche gemäß, das fürstliche Consistorium von Neuem darauf zu halten angewiesen, und zugleich bei der anerkannten Unzulänglichkeit des Geseniusschen Katechismus aufgefordert werden, ein neues Lehrbuch zum ersten Unterrichte in den Religionswahrheiten zu entwerfen und der durchlauchtigsten Landesherrschaft vorzulegen, damit solches, wenn es die höchste Genehmigung erhält, eingeführt werden könne." Demgemäß ward denn auch dem Konsistorio noch in demselben Jahre Auftrag ertheilt. — Aus welchem Unverständnisse dessen, was hier zu thun war, der fragliche Antrag und Beschluß hervorgegangen war, bezeugen die unglücklichen Ausdrücke des Abschiedes selbst. An den Bruch der katechetischen Vorschrift der Kirchenordnung in den Kirchen dachte man gar nicht, nur die Schule hatte noch Werth; daß ein Katechismus Noth that und dieser etwas ganz Andres ist, als ein „Lehrbuch zum ersten Unterrichte in den Religionswahrheiten", begriff man nicht. — Das Consistorium zögerte mit der Ausführung des Auftrages, es mochte denn doch in dem Collegio ein, wenn auch dunkles, Bewußtsein der Unklarheit sich finden, aus welcher er hervorgegangen war. Im Jahre 1830 sprach es sich dahin aus: „Es habe zu den Predigern das Vertrauen, dieselben werden, bis es möglich sein werde, den nicht unbegründeten Wunsch (nach einem neuen Lehrbuche) auf eine befriedigende Weise zu erfüllen, zum Segen der ihnen anvertrauten Jugend, entweder den vorhandenen Landeskatechismus durch verständige Behandlung zu benutzen wissen oder der ihnen bisher nicht beschränkten Freiheit, bei dem Jugendunterrichte einem selbstentworfenen Leitfaden oder einem

andern bewährt gefundenen Lehrbuche, namentlich der Ziegenbeinschen kleinen Bibel zu folgen, ferner sich zu bedienen." — Die Folgen dieser alle Lehreinheit der beliebigsten Willkür preisgebenden Concession schlugen denn doch schließlich dem Consistorio selbst über dem Kopfe zusammen. Man lenkte ein. Die Ziegenbeinsche „kleine Bibel", vielerwärts, besonders in den städtischen Schulen, in Gebrauch gekommen, war derweilen durch den Abt und Consistorialrath Dr. Bank umgearbeitet in einem etwas zum Positiven einlenkenden mildern rationalistischen Sinne, immer aber noch die Haupt- und Grundlehren der göttlichen Offenbarung nicht bekennend und wo sie zum Positiven einzulenken schien, dieses alterirend. Den Landeskatechismus restituiren wollte man nicht, ihn geradezu abzuschaffen, stand man auch noch an, die bisher geduldeten mannigfaltigen Religionsbücher beseitigen, schien ein Eingriff in die Berechtigung der Individualitäten, die sie gewählt hatten; so trug denn das Consistorium bei der Regierung an, öffentlich aussprechen zu dürfen, daß die von Bank vielverbreitete kleine Bibel bis zu etwaiger definitiver Einführung eines neuen Landeskatechismus ohne weitere Anfrage bei Herzogl. Consistorio in den Schulen gebraucht und eingeführt werden dürfe, dagegen ohne Gestattung des Consistorii von nun an außer den bisher gestatteten kein anderes Lehrbuch der Religion. Mittels Rescriptes Herzogl. Staats-Ministerii ward denn unter dem 27. Juni 1839 das Consistorium autorisirt die erwähnte „kleine Bibel" Banks zum Gebrauch beim Religionsunterrichte in öffentlichen Schulanstalten zu empfehlen, daneben die Einführung eines andern Lehrbuches der Religion ohne ausdrückliche Genehmigung des Herzogl. Consistoriums zu untersagen.

Hier bricht, bis zum Erlaß des neuen Landeskatechismus, die Katechismus-Geschichte in der Orientirung ab. Wir ergänzen das Fehlende.

Seit der Mitte der vierziger Jahre war die fast ausschließliche Herrschaft des Rationalismus im geistlichen Stande un-

seres Landes gebrochen; es traten nach und nach immer mehr Zeugnisse für die alleinige Berechtigung der lutherischen Lehre in unserer Landeskirche auf. Der deutsch-katholische und freigemeindliche Schwindel, an dem sich Geistliche in großer Zahl, auch öffentliche Autoritäten in überstürzendster Weise betheiligt hatten, mahnte zum Schutze des noch geltenden Rechtes unseres Bekenntnisses, und hielt uns den Jammer des armen, dem Betruge um sein Heiligstes preisgegebnen Volkes schreiend vor. In den funfziger Anfangsjahren wurde abseiten der höchsten Autorität ein Kirchen-Verfassungs-Entwurf ausgelegt, in welchem unsre Kirche vom Bekenntnisse gelöst und dem Zufalle des Geistes und besten Wissens und Willens jeweilig führender Persönlichkeiten überliefert wurde; der grundsätzlich achristlichen Landesvertretung, in welcher ein Jude auch bei diesen Verhandlungen Sitz und Stimme hatte, ward die materielle Abfassung und Erlassung eines Kirchenvorstandsgesetzes und eines Gesetzes über die lutherischen Schulen überlassen; Gemeinden, welche baten, daß ihnen der früher gebrauchte, darnach beim Anzüge neuer Lehrer beseitigte Geseniussche Katechismus wiedergegeben und die, noch dazu in irrlehrerischem Interesse gehandhabte, irrlehrerische „kleine Bibel" wieder abgenommen werden möge, wurde, ohne irgend eine Beruhigung ihrer Gewissensklage, ihr Ansuchen abgeschlagen, Lehrer und Geistliche, welche aus Gewissensbedenken bisher gebrauchte irrlehrerische „Religionslehrbücher" zurücklegten, wurden aus Verwaltungsgründen zum Fortgebrauch derselben angehalten, und gegen die sich Weigernden tadelnd und strafend eingeschritten. — Dies Alles bewog eine Anzahl von Laien, Lehrern und Geistlichen höchsten Orts eine unterthänigste Eingabe einzureichen, in welcher sie auf Grund des kirchlichen Rechtes um Beseitigung der in Kirchen und Schulen eingedrungnen irrlehrerischen Religionslehrbücher, namentlich auch der kleinen Bibel und um Restitution des noch immer als solchen anerkannten Geseniusschen Katechismus baten. Die Petenten wurden damaliger Zeit, als wären sie im

größten Unrecht, in größter Unkenntniß befangen, abgewiesen. Es haben deren Einige nicht unterlassen vor Herzogl. Consistorio die Unberechtigung des Fortgebrauchs bezeichneter irrlehrerischer Bücher und die Berechtigung unserer Kirche an einen rechtgläubigen Katechismus zu bezeugen, und es ist, wo die Gelegenheit sich dazu bot, in dem braunschweigischen Kirchenblatt, auf den Inspections-Synoden, in Schulberichten, bei Kirchen-Visitationen und auf Conferenzen dieser Gegenstand fortwährend ernstlich nach dem Rechte und der Pflicht unsrer Kirche besprochen.

Nach den geschilderten Vorgängen, nach dem bisherigen Verhalten des Consistorii, nach den literarisch bekannt gewordenen Kundgebungen der religiösen Ueberzeugung und kirchlichen Gedanken der zeitigen geistlichen Glieder dieses Collegiums ließ sich nicht erwarten, daß ein dort verfaßtes und von dorther erlassenes, religiöses Lehrbuch — ein Katechismus im Sinne und nach dem Rechte unsrer Kirche sein werde. Obwohl daher in der Berathung oberwähnter Eingabe auch zur Sprache gekommen war, daß der Gesenius'sche Katechismus nicht allein in Betreff mancher Ausführungen mangelhaft sei, sondern auch nicht unbedenkliche pietistische Lehrschwächen enthalte und daher eine Rectification wünschenswerth sei, wurde doch von einem hierauf eingehenden Antrage abgestanden, und einfach um seine Restitution gebeten, einmal weil wir kirchenordnungsmäßig zu nichts Anderm berechtigt waren, sodann weil wir unter vorliegenden Verhältnissen eine Rectification nicht hoffen durften, vielmehr den kirchenregimentlichen Erlaß eines der rechten Lehre von Grund aus widerstrebenden Lehrbuchs befürchten mußten, und weil wir in keiner Weise zu einer Durchbrechung des bislang, was die kirchliche Lehr-Gesetzgebung betrifft, noch immer wunderbar erhaltenen Rechtes Anlaß geben wollten. Mit unserm Petitum befanden wir uns im vollen Rechte, denn die den Gebrauch des Gesenius verordnende Vorschrift der Kirchenordnung war kirchengesetzlich nie zurückgenommen, in allen Erlas-

sen war er vielmehr als geltender Landeskatechismus anerkannt, in dem betr. Consistorial-Ausschreiben, in höchsten Aeußerungen, auch in dem betr. Passus des Landtags-Abschiedes von 1823, in welchem zumal nur von einer Verordnung in Betreff eines Religionslehrbuches in den Schulen gesprochen, demnach der Gebrauch in den Kirchen intact gelassen war. Innerlich und äußerlich waren wir also um die Restitution des Gebrauchs Gesenii berechtigt und durften zur Zeit keinen andern Antrag stellen.

Nicht ohne Sorgen sahen wir, nachdem durch die Art der Abweisung unsrer Bitte das bisher inne gehaltne Verfahren und die Motive des Landtags-Abschiedes zur Grundlage des weitern Verfahrens in der Katechismus-Angelegenheit angenommen zu sein schienen, der Zukunft entgegen, die mit einem demgemäßen Religionslehrbuche drohte. Wir fürchteten, daß damit unser Kirchenregiment — wovor es bis daher immer noch zu unserm staunenden Danke bewahrt worden war — einen Act vornehmen möchte, durch welchen es zum ersten Male gesetzgebend das Recht der rechten Lehre und seine Pflicht, diese zu handhaben, verleugnete, ein Vorgang von unausdenkbar schweren Folgen. Denn wie sehr auch factisch die Dinge bisher gegen dieses Recht dahingegangen waren, im Gebiete der Gesetzgebung war es bisher noch immer intact geblieben.

Wenn ich jetzt auf unsre damalige Sorge zurückblicke, kann ich nicht verkennen, daß mehrere Handlungen des Kirchenregimentes sie hätten vermindern können. Der mit offenbarer Liebe ausgearbeitete obenerwähnte Kirchenverfassungs-Entwurf war, als seine kirchenunrechtliche Natur in mehrfachen Zeugnissen dargelegt war, zurückgelegt, zwar nicht öffentlich zurückgenommen, doch war keine Rede mehr von ihm; ein Entwurf neuer Perikopen, dem gleichfalls ein großer Werth beigelegt, dessen probeweise Benutzung freigegeben und offenbar gewünscht war, wurde, da vor der Gefahr von Neuerungen in der geschichtswidrigen jetzigen Zeit gewarnt ward, nicht verordnungsmäßig eingeführt

Der Entwurf des Kirchenvorstands- und Schulgesetzes wurde freilich nicht der materiellen Berathung der incompetenten Landesversammlung entzogen, auch nicht hinreichend, aber dennoch an mehreren Stellen nach den von kirchlicher Seite vorgebrachten Erinnerungen verändert. Diese mehrfach bewiesene Resignation, diese wiederholte Berücksichtigung kirchlicher Bedenken, dies Einlenken vor dem Rechte der Kirche ließ uns doch in der Erregung damaliger Zeit noch keine Zuversicht zu einem positiven Eingehen auf das Recht in Betreff des Katechismus fassen. Wir bringen die damals vorenthaltene Anerkennung dieses Respectes des kirchlichen Rechtes hiermit nach. Der Herr wolle ihn an alle denen segnen, die in demselben das Eigne verleugnet und daran gegeben haben. Ja, Er hat es gethan. Denn, was wir nicht hofften und was wir gar nicht glaubten hoffen zu können, daß es einem der jetzigen Mitglieder des Consistorii, bei ihrer persönlichen, bisher bekannt gewordnen Stellung zur Lehre der Kirche und ihren Idealen der Kirchenleitung möglich sein werde, ein Buch zu verfassen, das nicht bloß jede angreifende Richtung auf die Kirchenlehre vermiede, sondern sie positiv katechetisch bekannte — das ist uns geworden; — der durch die Verordnung vom 28. December 1858 vorgeschriebene neue Landeskatechismus trägt alle Lehren unserer Kirche in ihrem eignen Sinne vor.

In der arbeitsreichen Osterzeit 1859 ward er ausgegeben; kaum wagten wir ihn anzusehen, um nicht in der seligen Verkündigung der großen Thaten Gottes vor der Gemeinde gestört zu werden. Als es aber geschah, da ging von Mund zu Munde, von Haus zu Hause Lob, Preis und Dank; eine wundersame, immer wiederkehrende Freudigkeit durchleuchtete allen mündlichen und brieflichen Verkehr; wir konnten wieder auf den Kanzeln und am Altare unsre Gemeinden an den Katechismus des Landes weisen, endlich einmal wieder konnten wir ganz unsres Landeskirchenregiments uns freuen und ihm von Herzensgrunde Dank sagen; es war eine Osterzeit, wie wir sie noch nicht er-

lebt hatten. Lobe den Herrn, meine Seele, und vergiß nicht, was er dir Gutes gethan hat. Man muß Jahrelang unter dem Drucke der Sorge geschmachtet haben, vom eignen Regimente Schaden der Kirche zu fürchten und Aengstliches von ihm zu besorgen, um die uns widerfahrne Freude mitfühlen zu können.

Wir haben seitdem den Katechismus in Gebrauch genommen, und was der erste rasche Ueberblick erkennen ließ, hat sich uns bestätigt. Wenn auch manche Herrlichkeit, die wir einem Landeskatechismus gewünscht hätten, ihm fehlet, wenn wir auch das Gut, das wir am bisherigen Gesenius'schen Katechismus für unser Volk hatten, nicht so benutzt und bewahrt und wiedergewährt fanden, als wir gewünscht hatten, wenn auch insonderheit die volle Lust und Freudigkeit des Bekenntnisses mehrerer Haupt- und Grundlehren vermißt wird, wenn auch hier und dorten einige nicht ganz unbedenkliche Sätze mit untergelaufen sind, keine Lehre unsrer Kirche wird doch verleugnet, sie alle werden ausdrücklich bekannt, manche freilich nicht in der zu wünschenden Ausführung, andre aber in der ganzen festen positiven Ausrüstung; wir haben wieder einen Katechismus, der nach seinen eignen Grundsätzen und der Gesammtheit seiner Aussprüche gehandhabt, uns ein lutherisch Volk heranzieht. Sätze, die nicht ungefährlichen Inhalts sind, gehören meist prolegomenischen Partieen an und ist ihnen auf den weitern Lehrgang kein Einfluß gestattet, vielmehr ist ihnen dieser wieder im Katechismus selber abgeschnitten. In der Auslegung des ersten Artikels zum Beispiel finden sich folgende bedenkliche Sätze: „Woraus ist gewiß, daß Gott sei? Sowohl aus seiner besondern Offenbarung, als auch schon aus seiner allgemeinen Offenbarung, nämlich in seinen Werken in der Schöpfung und seiner Stimme im Gewissen, weshalb sich auch der Glaube an Gott unter allen Völkern findet." „Warum bedarfst du aber durchaus der besondern Offenbarung Gottes, um zu erkennen, was und wie er ist? Weil, was ich von Natur darüber wis-

sen kann, theils unsicher ist, theils zu meiner Seligkeit nicht ausreicht." Daß alle natürliche Erkenntniß Gottes kraft der Sünde immer mit irrthümlichen Inhalts ist, die Offenbarung also nöthig ist, um statt der falschen die rechte Gotteserkenntniß hinzuzufügen, scheint damit geleugnet. Aber, wenn von den Folgen der Sünde die Rede ist, rectificirt der Katechismus selber diese Schwäche, indem er daselbst lehrt, daß durch die Sünde in die natürliche Menschheit eingedrungen sei „ein Hang zum Bösen und ein Unvermögen, Gott recht zu erkennen und zu lieben."

Der Katechismus soll und will die Lehre der Kirche, wie sie in unsern Bekenntnissen und im luth. Katechismus gemeint und ausgesprochen ist, geben. Darüber spricht sich der Verfasser in der erwähnten „Orientirung" aus. „Der Hauptgegesichtspunkt, von welchem aus, in Uebereinstimmung mit der Herzoglichen Landesregierung, das Herzgl. Consistorium die Katechismus-Angelegenheit in den letzten Jahren behandelt hat, ist der gewesen, daß „die thunlichste, den Grundsätzen unserer Kirche gemäße Einheit in dem Religionsunterrichte" herbeigeführt werde." „Indem diese herbeizuführende Einheit als eine den Grundsätzen unserer Kirche gemäße vorgezeichnet war, konnte mir nicht zweifelhaft sein, daß von vornherein jeder Gedanke an die Art der Katechismus-Arbeit, welche in neuester Zeit in einigen unirten Ländern stattgefunden hat und durch welche die Bekenntnisse der luth. und ref. Kirchen in compendiöser, volksthümlicher Weise zusammengewoben sind, ausgeschlossen werden müsse." In diesem Sinne, eine dem Bekentnisse der luth. Kirche gemäße Auslegung und Erklärung des luth. Katechismustertes zu geben, seine ihm eigne Logik gelten lassend und befolgend, hat Ernesti den, an sich noch latitudinarisch deutbaren, Auftrag aufgefaßt und ausgeführt. Diesem objectiven Vorsatze hat er sich mit kräftiger und ausdauernder Energie hingegeben. Man merkt es recht an manchen Stellen, wie schwer sich die eigne „wissenschaftliche" Ueberzeugung dagegen

gesträubt hat, es fehlt an solchen Punkten, wo sie nicht voll einstimmt in der Lehre die Kirche, sowohl die Freudigkeit des Bekenntnisses, wie auch die angelegentlichere Ausführung, so z. B. bei der Lehre von der Dreieinigkeit, von der Gottheit Christi, der Persönlichkeit des h. Geistes. Aber unalterirt und bekannt sind auch sie und als Lehre ausgesprochen. Bei dem Trotze, den anderswo die „Wissenschaft," wo ihr kirchliche Autorität in die Hände gefallen ist, aufgesetzt hat, ist diese Selbstverleugnung, dies Hingeben an das objective Recht aufs Höchste anzuerkennen, zumal da Widerwärtigkeit mancherlei häßlicher Art zu erwarten stand.

Der Katechismus ist nun in allen luth. Kirchen und luth. Gemeindeschulen des Landes seit 1859 eingeführt; eine Zurückweisung desselben ist nirgends erfolgt, wenigstens ist nichts der Art bekannt geworden; eine Thatsache die bei der fast durchgängig rationalistisch-naturalistischen Gesinnung eines großen Theiles der Schullehrer und auch vieler Pastoren des Landes unbegreiflich sein würde, wenn nicht einerseits das Recht so unleugbar auf Seiten eines luth. Landeskatechismus in einem luth. Lande wäre, wenn nicht andrerseits der neue Katechismus ganz urplötzlich, ehe Gegenbewegungen möglich waren, verordnet und wenn nicht überhaupt dem Rationalismus eine große Gefügigkeit und ein weites Gewissen eigen wäre. Man sucht sich denn hier und dorten auch zu helfen in einer freilich von tiefer Demoralisation und Unwahrhaftigkeit zeugenden Weise. So ist z. B. von kundiger Seite öffentlich und unwidersprochen ausgesagt, daß in den Schulen der unglücklichen, fast ganz der Achristlichkeit verfallenen Stadt Braunschweig von dem ersten Hauptstücke mit Ueberschlagung des zweiten sofort zum dritten übergegangen werde, und das geschehe auf Anordnung des Schuldirectoriums; christlichen Glaubensunterricht empfangen also die Kinder dort nicht aus dem Katechismus. Ein Gleiches soll auch an andern Stellen des Landes geschehen. In einigen Bürger-Vereins-Versammlun-

gen hier und dort soll der Versuch gemacht sein, Agitationen gegen den Katechismus zu Stande zu bringen, auf ernstliche Bedeutung, sich nicht mißliebig zu machen, sei man davon abgestanden. Dem Consistorio traut aber seitdem der braunschweigische Liberalismus nicht mehr.

Aus dem Allen geht hervor, daß mit dem Erlaß des Katechismus zwar ein Großes geschehen ist, indem sich das Kirchenregiment damit wieder thatsächlich zu seiner Pflicht, die rechte Lehre zu handhaben, bekannt hat, daß aber das Schwerste noch übrig ist, den Brauch des Katechismus durchzuführen. Hat zum Erstern Muth gehört, so erfordert das Letztere Beharrlichkeit. Wir hoffen, daß, wenn die Mitglieder des Consistorii, insbesondre der Verfasser des Katechismus, auch bei Erlaß desselben noch mehrfach persönlich in Differenz mit dem im Worte Gottes gegebenen und von unsrer Kirche bekannten Glauben gewesen sind, die große Thatsache seines über und wider alles Menschengedenken erhaltenen Rechtes in unsrer Kirche, dem sie in pflichtmäßiger Hochherzigkeit das Eigne unterordneten, nicht ohne Eindruck auf sie bleiben, sondern sie forttreiben werde, immer mehr seine einzige Rationalität zu erkennen und daß somit, was sie pflichtgetreu thaten, die rechte Lehre der Katechismus-Unterweisung wiederzugeben, immer mehr die Lust ihrer Herzen und ihr eigenes persönliches Interesse werden wird. Dann stellt sich ihnen freilich zunächst die schwierige Aufgabe, dahin auch den Lehrerstand des Landes zu bringen. Es sind dazu schon entschiedene Schritte geschehen in Betreff der angehenden Lehrer. Das Personal des Directoriums des Lehrer-Seminars zu Wolfenbüttel ist gewechselt, und wir hoffen, daß die gewählte Persönlichkeit immer mehr selbst- und weltgunst-verleugnend, immer mehr dem unwahren liberalen Phrasendunste absagend das Amt, ein aufrichtig und gesund der kirchlichen Lehre zugewandtes Lehrer-Personal zu bilden, führen werde. — Die Herde des der Modephrase besinnungslos preisgegebenen Liberalismus, die Städte Braunschweig

und Wolfenbüttel, der Verkehr mit unserm politisch und kirchlich demoralisirten und unwissenden, dabei doch groß von sich haltenden Beamtenstande — eine Charakteristik, die nur wenige Ausnahmen nicht trifft —, die Rücksicht auf manche sonst ganz achtbare, was aber über den Naturalismus hinausgeht, nur beachselzuckende Persönlichkeit machen ein tüchtiges Maaß von unbeugsamem und derbem kirchlichen Pflichtgefühle an diesem Posten erforderlich. Schwierig macht die Stellung, daß man sich in manche, das Bekentniß indifferenzirende Verbindungen eingelassen hat, wie z. B. in den Gustav-Adolfs-Verein nach seiner Facon und den in ihm worthabenden Persönlichkeiten sonderlich hier im Lande, und daß man diese weder zu purificiren noch von ihnen loszukommen weiß. Soll nicht alles kirchliche Wollen vergeblich sein und was man lehrend und einübend baut, durch die Anschauung des eignen Verhaltens wieder eingerissen werden, so gilts für die Persönlichkeiten, auf welche die angehende Lehrerwelt gewiesen ist, ganz besonders eine durchaus kirchliche Haltung anzunehmen und zu bewahren.

Für die schon angestellten Lehrer, deren ein großer Theil rationalistisch-naturalistisch gebildet und gesinnt ist, wird die Pflicht, diesen Katechismus zu handhaben, doch immer ein Stachel sein, wider den zu lecken, wo noch einige Energie der Redlichkeit übrig ist, schließlich unerträglich werden wird. Auch dürfen wir ja der Macht der Wahrheit, die ihnen unter Augen und in die Hände gegeben und auf die Lippen gelegt wird, ihre Einwirkung zutrauen. Indeß wird hier noch immer den Superintendenten und Pastoren eine Hauptarbeit vorliegen. Unter den Superintendenten des Landes gehört immer noch leider die Mehrzahl dem Rationalismus, wenn auch seiner zahmern Art, an, auf festem kirchlichen Boden stehen ihrer nur wenige, einige auf einem mehr oder minder zurückhaltenden sogen. gläubigen Standpunkte mit ängstlicher Scheu vor „Exclusivität und Confessionalismus." Hier wird denn den Pastoren, die am kirchlichen Bekenntnisse stehen, die

ganze Arbeit unter mannichfacher Behinderung durch die Superintendenten zufallen. Denn obwohl das neue Schulgesetz — in der Zeit und aus den Impulsen der Revolutionsstürme erlassen — die Schulen der Inspection der Superintendenten als solcher entzogen hat, sind doch zu „Schulinspectoren" durch besonderen Auftrag „bis auf Weiteres" fast überall die Superintendenten ernannt. Die Pastoren, denen im erw. Schulgesetze die „Direction" der Schulen ihrer Parochie zugetheilt ist, haben hiedurch einen unmittelbar berechtigten Einfluß auch auf den Katechismus-Unterricht in der Schule und sind deswegen auch berechtigt und verpflichtet, darauf zu halten, daß der ganze Katechismus daselbst durchgenommen und eingeübt werde. Halten sie darauf, so wird schon dadurch, wenn es auch noch so sehr ohne persönliche Theilnahme des Lehrers geschieht, die rechte Lehre den Kindern gebracht und eingeprägt. Dazu kommt, daß wir hier zu Lande außer dem Katechismus-Gottesdienste an jedem Sonntag Nachmittage noch einen Wochentag haben, meistens den Freitag, der zur Katechismus-Unterweisung in der Kirche bestimmt ist. Hier überall ist dem Pastor gegeben, was wir an dem neuen Katechismus Treffliches haben, dem Lehrer und der Gemeinde fühlbar zu machen und auch insbesondere die letztere zu reizen, daß sie die Uebung des Katechismus an ihren Kindern mit fördere. Die, wenig volksthümliche, verwickelt periodisirte Form des Katechismus wird dieser Mitthätigkeit der Aeltern freilich Schwierigkeiten bereiten, längerer Gebrauch aber diese überwindlich zeigen. Der Reichthum religiösen Inhalts der ihren Kindern in diesem Buche geboten wird, wird auf die Aeltern, wo nur noch ein Aelternherz ist, nicht ohne Eindruck bleiben, den Lehrern aber wird unter dem Unterrichte aus ihm ungeahnt klar werden, wie falsches Vorurtheil ihnen früherhin gegen die kirchlichen Lehren eingeflößt und wie unheilvoll sie in Unwissenheit über den eigentlichen Sinn der christlichen Wahrheit erhalten waren; wo nicht die Verhärtung gegen das Heilige Gottes geflissentlich ge-

pflegt wird, da ist Hoffnung, daß es auch ihnen endlich eignes Interesse werde, das wahrhafte Evangelium zu lehren.

Uebrigens ist auch nicht unsere ganze ältere Lehrerwelt unberührt geblieben von der Wiederkehr zum Glauben der Kirche, es giebt eine Anzahl von Bekennern desselben in ihr, mehrere die sonst dahin geführt, manche, welche durch ihre Theologie studirenden Söhne andern Sinnes geworden sind. Selbst auf den sonst ganz der liberalen naturalistischen Phrase verfallnen Lehrer-Versammlungen sind Zeugnisse ernster kirchlicher Mahnung gehört. Für diese kirchlich-gläubigen Lehrer ist der Erlaß des Katechismus eine besondre Wohlthat. Sie standen oft unter rationalistischen Pastoren und Superintendenten und wurden von diesen angehalten, die irrlehrerischen „Religionslehrbücher" anstatt des Katechismus Lutheri zu treiben. Dessen sind sie nun frei und haben das volle Recht lutherisch zu lehren. — Wo freilich Gemeinden noch, wie nicht selten im Lande, mit einem rationalistischen Lehrer, Pastor und Superintendenten gezüchtigt werden, wird möglichst dem Sinne des Erlasses dieses Katechismus entgegengestrebt werden, und bleibt hier die ganze Last auf den Schultern des Kirchenregimentes. Wie die Sachen stehen, kann an Removirung dieser Persönlichkeiten nicht gedacht werden, sie zu dulden und auf Wegen der Geduld auf sie einzuwirken, ist gewiß eine schwer zu tragende Aufgabe. So viel ist aber doch durch den Erlaß und die Einführung des Katechismus auch hier erreicht, daß auch der Katechismus, den sie gebrauchen müssen, das Gericht über ihre Lehre ausspricht, wie es immer die von ihnen als Gottes Wort verlesenen Perikopen gethan haben; das Gericht, das sie selbst über sich zu vollziehen gezwungen sind, wird zuletzt doch so laut rufen, daß nach und nach auch die Gemeinden es erkennen und aus ihnen das Andringen an solche Lehrer und Pastoren gelangen, mit der Lehre, die der Katechismus den Kindern bringt, sich in Uebereinstimmung zu setzen. Ist doch nun der Schein gehoben, der bisher die Massen in Unbe-

wußtsein über das, was eigentlich in der Kirche Lehre ist, erhielt, der Schein, daß die rationalistisch-naturalistische Lehre die auch kirchlich, weil vom Regimente, anerkannte Lehre sei. Man wird zum Nachdenken getrieben, wo man bisher gedankenlos hinnahm. Sinds im liberalen braunschweigischen Lande nicht mehr bloß einzelne Sonderlinge, sondern ist es sogar das als vollkommen liberal anerkannte Kirchenregiment, das jetzt für diese Lehre mit diesem Katechismus eintritt, nun so muß ihr doch eine höhere Berechtigung innewohnen, daß sie ein dem Liberalismus so Unverständliches und Widriges vollbringt, so wird man denken müssen. Mit der sonst gebräuchlichen Ausrede, daß die Orthodoxen nur um der Gunst der Mächtigen willen orthodox seien, ließ sich schon bisher in unserm Lande nicht operiren, denn von obenher ward denen, welche zur Lehre der Kirche und zu ihrem Rechte sich bekannten, gar deutlich entschiednes Mißfallen zu Theil. Im Kirchenregimente kann aber, wie die braunschweigischen Verhältnisse stehen, nur die Sache selbst und ihr unleugbares Recht eine solche Wendung bewirkt haben. Ist demnach nunmehr, daß die bisher schnöde beseitigte Lehre wirklich die Kirchenlehre ist, durch die Thatsache des Erlasses dieses Katechismus bestätigt, so wird man auch weiter dazu gedrängt werden, nachzudenken, woher denn dieser Lehre ihre immer wieder durchdringende Macht stammt, und da wird sich nicht verkennen lassen, sie stammt daher, weil diese Lehre die ist, die die h. Schrift als die gottgegebene bezeugt. Nun stellt es sich dar, daß die gottgegebene Religion, daß das Christenthum nicht die Religion ist, die der natürliche Mensch sich zu seiner sittlichen Schonung und zur Verhätschelung seiner Gefühligkeit zurecht macht, sondern die Offenbarung des die Sünde entweder richtend-verdammenden oder versöhnend-vertilgenden Gottes. Und diese Erkenntniß wird zur Entscheidung sollicitiren, die Einen, die in ihrer sittlichen Verschlumperung bleiben wollen, zu bitterm und offnem Gegensatze gegen das ihnen durchaus Unerträgliche und Feindliche, die aber, die es erkennen,

daß der gnädige und erlösende Gott sie schon ergriffen hat in der h. Taufe und der Einordnung in die christliche Kirche, daß sie die Unwahrheit aufgeben, die zwischen dieser Gottesthat und ihrem persönlichen Leben besteht. Je länger der Katechismus gehandhabt und damit die Lehre Gottes wieder verbreitet wird, um so brüchiger wird die bisherige unglückliche religiöse Gedankenlosigkeit, die sich tödtend über unser braunschweigisches Volk lagerte, werden. Und sie muß erst gebrochen, es muß erst das Gemüth beunruhigt und aufgetrieben werden, ehe es zum Bessern gerathen kann. Der Katechismus wird, weil er nun als Buch der Lehre unsrer Kirche da ist, den Dienst der Entscheidung Vielen bringen, die unbewußt darauf gewartet haben.

Um des Alles willen danken wir Gott für ihn und segnen die Männer, die zu seinem Erlaß sich haben überwinden lassen. Unter diesen soll eine entscheidende Stelle seiner Zeit der nunmehr in Ruhestand zurückgetretene damalige Cultusminister Geheimerath Langerfeld eingenommen haben, was wir um so mehr uns freuen öffentlich aussprechen zu dürfen, da er wegen seiner frühern Betheiligung an den lichtfreundlichen Bewegungen vielem Tadel verfallen war. Ihm soll die Durchsetzung dieses Katechismus hauptsächlich zu verdanken sein. Der Herr, dem er denn schließlich die Ehre gegeben hat, wird nicht fehlen, sich auch zu ihm zu bekennen. —

In unsre Freude über das, was uns Gott in dieser Weise und so bald unverhofft gegeben hatte, kam als ein unangenehmer Mißton die Anzeige unsers Katechismus im 3ten diesj. Hefte der Rudelbach-Guerickeschen Zeitschrift, verfaßt vom hannöv. Superintendent Althaus in Hollersleben. Ernesti's Katechismus, so schreibt er, sei eine verschlechterte, im Interesse des Rationalismus vollzogne Ueberarbeitung der Katechismus-Erklärung von Böckh, die er, was die Anlage des Ganzen, die Einleitung, die Frageform, die Definitionen bis auf Worte und Sylben hinab betrifft, in solcher Weise benutzt hat, daß man

nicht begreife, wie Ernesti den Katechismus für seine Arbeit ausgeben könne. Wahrlich ein schwerer Vorwurf zumal bei einem öffentlicher Autorisirung unterbreiteten Buche. — Ich hatte Böckh in einer Ausgabe vom J. 1841 früher benutzt, es war mir aber, als ich Ernesti las, ein solches Verhältniß der beiden Arbeiten nicht eingefallen. Jetzt nahm ich die Bücher wieder zur Hand, und es fand sich des Althausschen Vorwurfs keine Berechtigung. Um aber ganz sicher zu gehen, — denn Althaus bezog sich auf die Ausgabe vom J. 1854 — verschrieb ich mir diese, erhielt freilich als die allein jetzt cursirende die Ausg. vom J. 1860. Da sie sich als eine unveränderte ankündigt, wird sie wohl wesentlich nicht von den letztern Ausgaben verschieden sein. Ich verglich sowohl im Ganzen, wie im Einzelnen möglichst ähnliche Partieen der beiden Arbeiten und das Resultat war, daß mir Althaus' Behauptung als nichts offenbar ward, denn als eine durchaus unbegründete Dreistigkeit. Ernesti hat, wie es sich ihm ziemte, auch Böckh's Arbeit studirt, sie aber nicht mehr benutzt, als es sich in einem Gebiete, das eine Geschichte hat und haben soll, gebührt, hat sich von einzelnem Tüchtigen in ihr imponiren lassen, aber nicht mehr als er dies auch von vielen andern Arbeiten, deren Studium erkennbar ist, hat geschehen lassen. Daß er das gethan hat, ist ihm nicht zur Schande, sondern zur Ehre zu rechnen, das Gegentheil wäre gewissenlose Selbstüberhebung gewesen. Denn seine Arbeit ist dabei eine durchaus eigne, im Flusse einer Art der Auslegung, der Gliederung und der Sprache verfaßt. Man erkennt, daß sie ein Geist geschaffen hat, der, selbst wenn er noch mehr seine Vorgänger geradezu benutzt hätte, doch nur eine eigne, mit Recht die seinige zu nennende Arbeit, geben konnte. Den Eindruck muß schon die von Anfang bis zu Ende sich gleichbleibende antik-classisch periodisirende Sprache machen, während Andre und so auch Böckh eine kirchlich gefärbte, die Sätze möglichst nicht in einander schachtelnde, sondern neben einander stellende Sprache redet. Ernesti's Katechismus giebt eine nach eignen Grundsätzen

energisch durchgeführte eigenthümliche Katechismus-Erklärung, bei der es völlig unerklärlich bleibt, wie Althaus sich es hat einzureden vermocht, daß sie ein Plagiat sei.

Was den andern Vorwurf Althaus' betrifft, daß unser Katechismus eine im Interesse des Rationalismus verschlechterte Ueberarbeitung Böckhs sei, so beziehe ich mich auf die oben gegebene Schilderung seiner dogmatischen Haltung. Es hat dem Verfasser sichtlich oft Ueberwindung gekostet, manche Lehre der Kirche auszusprechen, und da fehlt die freudige Fülle und die weitere lebhafte Ausführung, aber sie selbst zu geben hat er sich dennoch überwunden und Luthers Text auch da zu Worte kommen lassen. In der „Orientirung" hat sich Ernesti ausdrücklich so erklärt, daß er in seiner Erklärung Luther in seinem Sinne und Glauben und im Sinne und Glauben der luth. Kirche habe lehren lassen wollen, so daß er auch seinerseits die, freilich auch ohne das selbstverständliche Pflicht, den Katechismus im Sinne des luth. Kirchenglaubens zu verstehen und zu gebrauchen, anerkannt hat. Die erwähnte Ueberschlagung des zweiten Hauptstückes, mit dem man sich rationalistischerseits gegen den Katechismus zu wehren sucht, giebt ein sprechendes Zeugniß, wie wenig diese „Lebensansicht" ihr Interesse im Glaubensgebiete hier wahrgenommen findet.

Nach alle diesem können wirs nur beklagen, daß Althaus, wir wissen nicht aus welcher Gereiztheit, eine so schwere und völlig unbegründete Verunglimpfung auf den Verfasser des Katechismus und auf ein im befreundeten Nachbarlande regimentlich autorisirtes Buch hat werfen können. Wie wir erfahren, wird eine Erwiederung Ernesti's mit einer Erklärung Althaus' zusammen im ersten Hefte der Rudelbach-Guerickschen Zeitschrift im neuen Jahre erscheinen, da hoffentlich das geschehene Unrecht sein Ende finden wird.

Gegen die Mängel des uns Gegebenen, dessen wir uns im Ganzen als einer kirchlich bekennenden That mit großer Danksagung gegen Gott freuen, sind wir keineswegs blind,

machen sie uns doch die Verwendung unsrer Freude hinreichend schwer. Außer den schon berührten dogmatischen Desiderien leidet der Katechismus an mehreren Uebelständen, die seine rechte Verwerthung bedeutend erschweren. Dahin gehört schon seine große Weitläufigkeit. Er erstreckt sich bei compressem Druck über 175 Octavseiten, enthält oft eine so ins Einzelne gehende katechetische Ausführung, daß er eine freie Bewegung der Katechese aufs Drückendste hindert. Sätze, die der Katechet bedarf, um die Katechumenen recht zu leiten, die ihn aber lähmen, wenn sie auch den letztern gegeben sind, sind auch von Ernesti, wie von vielen seiner Vorgänger, nicht vermieden. Die Sätze sind meistentheils durchdisponirt in sehr verschränkter Periodisirung, so daß einen großen Theil der Arbeit die Auseinanderlegung in Anspruch nimmt, wodurch die Unterweisung immer in größter Gefahr steht, einen lediglich unterrichtlichen Charakter anzunehmen. Eben diese verschränkte Periodisirung, zumal fast durchaus antik-classischer Form, macht ein Auswendiglernen der Sätze des Katechismus, wenn nicht absolut unthunlich, doch katechetisch unräthlich, und doch ist ein Katechismus dazu da, in seinen festmemorirten Sätzen einen immer wieder im Gedächtnisse auftauchenden Schatz christlicher Weisungen ins Leben mitzugeben. Markirt ist auch kein kürzerer Stock von Sätzen, die dazu bestimmt wären, und da diese alle mit gleichem Rechte auftreten, läßt sich auch ein solcher ohne erhebliche Modification nicht ausheben. Eben dies wird lange ein Hinderniß sein, die Aeltern zur Mitthätigkeit bei der Katechismus-Einübung der Kinder heranzuziehen, wie er denn auch deswegen nicht leicht ein Buch des Volkes werden wird. Drückend ist auch der Uebelstand, daß der Verf. vielfach die katechetische Tradition in Betreff der angeführten Schriftstellen verlassen hat, bald gewohnte Sprüche ganz ausläßt, bald sie verkürzt aufführt, wie er überhaupt von dem methodisch nicht bewährten Grundsatze geleitet zu sein scheint, daß kürzere Schriftstellen sich leichter behältlich auswendig lernen ließen, als längere. Daneben zerreißt er oft zusam-

mengehörige Schriftstellen, bringt oft auf einer Seite die spätern Verse zuerst, und die vorhergehenden später.

Wie aber der Verfasser durch die Abfassung des Katechismus bewiesen hat, daß er dem erkannten Rechte gegenüber sein Eignes zurückzustellen weiß, so dürfen wir hoffen, daß er auch gegen das methodische Recht sich nicht verschließen werde.

L. W.

Erklärung.

Auf den Aufsatz unsers verehrten Mitarbeiters Herrn Dr. Reich über die romanisirende Richtung des Volksblattes für Stadt und Land, (Heft 3 dieses Jahrgangs) sind im Volksblatte Erwiederungen erfolgt („Abwehr" in Nr. 68, und „Zur Abwehr in der vorigen Nr. Nachschrift des Herausgebers" in Nr. 69.) Es wird nothwendig sein, wenigstens mit einer Erklärung auf diese Erwiederungen des Volksblatts zu antworten. Nach der unwürdigen Weise, mit welcher die Person des Herrn Dr. Reich bei dieser Gelegenheit im Volksblatte angegriffen ist, verstand es sich von selbst, daß sich Herr Dr. Reich in eine weitere Polemik mit diesem Blatte nicht einlassen durfte. Es entstand also nur für die Redaction die Frage, ob sie es um der Sache willen für nöthig halte, die sachliche Debatte mit dem Voksblatte weiter fortzusetzen. Die Redaction hat dafür vorläufig keinen hinreichenden Grund gefunden. Wenn in jenen Erwiederungen von Seiten des Volksblattes geltend gemacht wird, daß es wenigstens gegenwärtig schon seit einiger Zeit von dem gegen ihn erhobenen Vorwurfe des Romanisirens frei sei, so stehen leider diese Erwiederungen selbst mit ihrem Inhalte im schärfsten Gegensatze gegen diese

Behauptung, und wir dürfen das Urtheil über diesen Punkt dem theologischen Publicum ruhig überlassen.*) Eine fortge-

*) Einer Mittheilung des Herrn Dr Reich in Betreff dieses Punktes entnehmen wir folgende Bemerkungen: „Diese Agitation ist aber im Volksblatt fortgegangen bis in die neueste Zeit, bis zu dem Augenblick, in welchem unsere „Beleuchtung" erschien. Es ist nicht so, wie man uns entgegengehalten, daß unsere Anklage bloß aus den Jahren 1852 und 1853 begründet wurde; die Aeußerungen aus diesen Jahren (von Seiten des Prof. Leo und des Redacteurs) bilden blos das breite Fundament, dem niemals widersprochen worden, von dem Nichts zurückgenommen worden ist; das vielmehr bestätigt wird durch das, was der Herausgeber noch im J. 1860 Nr. 69 bekennt. Denn wenn hier unsere Kirche prädicirt wird, „nichts Anderes zu sein, als eine aus dem Zusammenhang der abendländischen Kirche herausgedrängte Protestkirche", mithin nur eine Art von Kirche, ein Kirchen-Bruchstück, das sich draußen, außerhalb und neben der wirklichen Kirche befindet, das „Manches entbehrt" und einen „Beruf" nur hat in Beziehung auf diese „gemeinsame" Kirche: so ist hierin Alles enthalten, was auch in den Aeußerungen der Jahre 1852 und 1853, und so ist hiermit unsere Kirche zu einer solchen verstümmelten, eigentlich unkirchlichen Existenz degradirt, in der sie nothwendig immerfort die Unzufriedenheit und das ruhelose Mißbehagen ihrer Angehörigen erregen muß, in der sie dem Manne gleicht, der seinen Schatten sucht. Diese Verstimmtheit wider unsere Kirche ist daher auch ein permanenter Zug des Volksblattes, der bis in's Abgeschmackte geht. Dafür laufen uns grade noch zwei Beispiele aus den Nummern nach dem Schluß unserer „Beleuchtung" in die Hand. Das eine (S. 795) klagt: „Alles aber vergeblich für die Selbstgenügsamkeit eines gewohnheitsmäßigen, in der scholastischen Schultradition befangnen Confessionalismus, der, weil Papst und Cardinäle noch nicht öffentlich Buße gethan, dem „formalen und materialen Princip" der protestantischen Universitäts-Theologie nicht huldigen, dem l'un après l'autre in die Hände arbeiten", und entledigt sich auf diese hämische Weise der confessionellen Treue, die sich ein Genüge gethan zu haben glaubt nur in dem reinen Bekenntniß zur lauteren unverrückten Wahrheit und Lehre der Kirche, die aber heutzutag leider zu dem „Gewohnheitsmäßigen" noch lange nicht gehört. Das andere, von dem Herausgeber selbst, am Schluß der Cölibats-Debatte (S. 912), wendet sich gegen Luther und denuncirt: „Wenn Luther öffentlich auch Andre (Geistliche), auch die kein Bedürfniß zur Ehe empfänden, aufforderte, bloß dem Papst zum Tort (so ungefähr ist der Ausdruck) zu heirathen, so ist damit jedenfalls die Linie des zu Billigenden überschritten, und wer weiß, ob wir nicht eben an diesem raschen Worte, das die Prüfung an Gottes Wort nicht aushält, heute noch kranken." Also

setzte Polemik liegt überhaupt außer dem Zwecke der Theol. Zeitschrift. Sie genügt ihrer Aufgabe, wenn sie ihr Urtheil und ihre Stellung falschen Richtungen der Gegenwart gegenüber in aller Bestimmtheit darlegt. Das ist in diesem Falle geschehen. Deshalb enthalten wir uns der weitern Polemik um so lieber, je weniger uns aus leicht begreiflichen Gründen die nothgedrungene Bekämpfung von Verirrungen auf der kirchlich-conservativen Seite eine Freude ist.

Um übrigens etwaigen künftigen Angriffen die rechte Richtung zu geben, steht Unterzeichneter nicht an, zu erklären, daß er der Verfasser der Kritik über das Stahl'sche Buch (Jahrg. 1860, H. 2.) und des Aufsatzes: „Karrikaturen conservativer Kirchlichkeit" ist, und daß er auch aus Redactionsrücksichten, die nicht weiter vor die Oeffentlichkeit gehören, einige Par-

---

eine pure Verdächtigung des Reformators, die selbst gesteht, es nicht einmal zum Beweis zu bringen; und zwar eine recht schwere. Denn nicht bloß, daß er an der Schrift gemessen und fehlhaft gefunden wird, sondern dem fehlhaften Worte wird auch eine für die ganze Kirche bis auf heute verhängnißvolle schlimme Wirkung anvermuthet. Was für Anlaß und Recht etwa im Zusammenhang seines reformatorischen Berufes Luther zu dieser Aeußerung gehabt, so weit zu denken. erlaubt und gebietet dem Volksblatt sein anders gerichteter Blick nicht. — Das führt uns aber auf eine zweite sachliche Ausstellung, die man wider uns gemacht: wir hätten mit unserer Beleuchtung nicht bis zum Schluß der Cölibats-Debatte gewartet. Das ist richtig. Aber eben so richtig wird es sein, daß wir, nachdem der erste Artikel für die theilweise Ehelosigkeit der höheren Geistlichkeit in Nr. 9 erschienen, und zu einer mit Namen unterzeichneten Gegenrede (in Nr. 13), deren wir noch gedacht, der Herausgeber fast nur abweisende Bemerkungen gemacht und u. A. gesagt hatte, „er habe mit diesem Ausdruck keinen Gegenstand der Controverse zu geben geglaubt" und hieraus auf die eigentlich innerste Neigung des Volksblattes glaubten schließen zu dürfen, wenn gleich der Herausgeber hinzusetzte, „er würde aber auch nichts dagegen haben, wenn der Gegenstand durch weitere Besprechung im evangelischen Sinne noch heller in's Licht gestellt würde"; denn daß nur dergleichen unevangelisch-ausschweifende Grundsätze und Vorschläge in einem evangelischen Blatte eine Stelle gefunden und, angegriffen, von der Redaction vertheidigt wurden: das ist doch wahrlich bedeutsam genug, auch wenn es nicht in dem romanisirenden Volksblatte geschehen wäre!

tien in dem Aufsatze des Herrn Dr. Reich über die romanisirende Richtung des Halle'schen Volksblattes umgearbeitet hat, so daß die Partie von S. 374, Z. 6 v. o. bis S. 378 Z. 10 v. o. und S. 379 v. o. bis zur letzten Zeile excl. auf seine Rechnung kommen.

Dr. Dieckhoff.

III.

Jahresberichte und Kritiken.

Die lutherische Dogmatik, historisch-genetisch dargestellt von Dr. K. F. A. Kahnis, Prof. der Theol. zu Leipzig und Domherrn des Hochstifts Meißen, 1. Band. Leipzig bei Dörffling und Franke. 1861. XVI. und 674 Seiten.

In diesem Buche vollzieht Dr. Kahnis seinen freilich schon früher („der innere Gang des deutschen Protestantismus" 2. Aufl. 1860) deutlich genug angekündigten Abfall von der Wahrheit des lutherischen Bekenntnisses. Es ist das ein Ereigniß, an welchem die lutherische Theologie nicht mit Stillschweigen vorübergehen kann. Es ist ein schweres Aergerniß, wenn ein Theologe, der eine Zeitlang und zwar in hervortretender Weise das Bekenntniß unserer Kirche und seine Rechte vertreten hat, nun, in der Zeit, da die Sache des lutherischen Bekenntnisses und der lutherischen Kirche von Neuem eine schwer bedrängte ist, von dem abfällt und das als falsch verurtheilt, was er früher vertheidigt hat. Woraus erklärt sich diese abfällige Entwicklung des Dr. Kahnis? Das ist die Frage, in die sich das Interesse der lutherischen Theologie diesem traurigen Ereignisse gegenüber zusammendrängt.

Geht auch aus den Aeußerungen des Dr. Kahnis selbst hervor, daß er den augenblicklichen Bewegungen der Zeit einen großen Einfluß auf seine theologischen Entwicklungen gestattet, so liegt doch der eigentliche Grund auch davon

und so zugleich auch von der Wendung, welche seine Theologie in der Gegenwart genommen hat, tiefer. Daß die Theologie des Dr. Kahnis, die sich ja schon einmal von der Schrift über die Lehre vom heil. Geiste zu der Schrift über die lutherische Abendmahlslehre entwickelt hatte, einem schwankenden Rohre gleicht, das der Wind hin und her weht, hat seinen Grund in der Unsicherheit ihrer Grundlagen, die nicht erst mit ihrer neuesten Wandlung eingetreten ist. Um die gegenwärtige Entwicklung der Theologie des Dr. Kahnis uns zu erklären, werden wir daher die Theologie desselben, wie sie in seinem neuesten Buche vorliegt, eben in Betreff ihrer Grundlagen und ihrer ganzen wissenschaftlichen Haltung einer gründlichen Betrachtung zu unterziehen haben. Wenn wir das im Folgenden ohne weitere Rücksichtnahme auf die Person des Dr. Kahnis mit aller sachlichen Schärfe zu thun unternehmen, so wird das auch Dr. Kahnis selbst wohl in der Ordnung finden. Wir dürfen uns aber einer solchen strengen Prüfung der Theologie des Dr. Kahnis um so weniger entziehen, je weniger wir es uns — und zwar als einen für die Beurtheilung des Dr. Kahnis eintretenden mildernden Umstand — werden verbergen können, daß er mit gewissen Grundschäden seiner Theologie innerhalb der sogenannten lutherischen Theologie der letzten Decennien keineswegs ganz isolirt dasteht, und je weniger wir andererseits länger unterlassen dürfen, die Thatsache anzuerkennen, daß die lutherische Theologie überhaupt in eine neue Zeit der Prüfung und der Sichtung hineingestellt ist, in der sie sich bis in ihre letzten Gründe und Fundamente hinein von Neuem zu bewähren und in der Kraft der sicher begründeten Wahrheit des Evangeliums zur Geltung zu bringen hat.

Das, was Dr. Kahnis selbst im Vorworte über die gegenwärtige Wandlung seiner Theologie sagt, läßt freilich den eigentlichen Grund derselben nicht erkennen. Wir glauben jedoch die betreffende Stelle mittheilen zu müssen:

„Indem ich wiederhole," heißt es da, „was ich vor Kurzem anderweitig gesagt habe, daß kein Mensch von der Verwechslung seiner persönlichen Ueberzeugung mit der Wahrheit ganz frei ist, glaube ich doch sagen zu können, daß ich mir bewußt bin, keiner Partei, sondern nur der Wahrheit gefolgt zu sein. Ich bin auf dem Wege des Suchens nach Wahrheit zu Jesu Christo, der da ist die Wahrheit, geführt worden, und durch ihn zur lutherischen Kirche, welche ich nicht für die allein wahre Kirche, wohl aber für die Säule der Wahrheit in der allgemeinen Kirche gehalten habe und halte, weiß aber, daß nur der den Geist dieser Kirche in sich aufgenommen hat, wel-

cher unerschütterlich steht auf dem Grunde der Apostel und Propheten und der festgegründeten Ueberzeugung lebt, daß das lutherische Bekenntniß seinem Wesen nach das lautere Evangelium ist, und doch die Geschichte von drei Jahrhunderten hat auf sich wirken lassen, einen ökumenischen Sinn und ein katholisches Herz hat für das, was in allen Kirchen wahr ist und ein Ohr für die Harmonie der Wahrheit, die sich aus den Dissonanzen der unendlich mannigfaltigen Zeittöne herausringen will. Ich habe nie die Schmach der Orthodoxie gescheut, sofern ihre Sache die Sache Christi ist, und habe mir doch stets gesagt, daß ich für die, welche im Kirchenglauben nur das Alte, Feste und Fertige suchen, kein Gewährsmann werden kann. Mit Recht hat man zu einem theologischen Schriftsteller, der sich aus einem Extrem ins Andere stürzt, kein Zutrauen. Aber wie soll man andererseits zu einem Theologen Zutrauen fassen, von dem man weiß, daß es ihm vollkommen unmöglich ist, an dem, was er einmal aufgestellt hat, zu zweifeln? Die Wahrheit ergiebt sich nur dem, welcher sie sucht, wer aber sucht wird nicht finden, wenn er nicht dahinten lassen kann. Das Feuer der Wahrheit leuchtet und wärmt nur, indem es alles selbstische Denken und Wollen verzehrt. So ungewöhnlich aber ist es, etwas einmal Aufgestelltes zurückzunehmen oder zu modificiren, daß man nicht müde wird z. B. einem Manne wie Hengstenberg, dem auch sein Feind das Zeugniß der Charakterfestigkeit geben muß, immer von Neuem vorzuhalten, daß er hie und da seine Ansichten verändert hat. Ich hoffe, was ich vor zwanzig Jahren öffentlich bekannt habe, bis zum letzten Hauche meines Lebens zu bekennen, nämlich dem Gotte meiner Väter auf diesem Wege, den sie eine Secte heißen, also zu dienen, daß ich Allem glaube was geschrieben steht im Gesetz und in den Propheten (A. G. 24, 14). Aber ich vermag diesen Weg nur unter stetem Prüfen, Suchen, Kämpfen zu gehen. Wer mag sagen, er habe die rechte Mitte zwischen der Treue, die da hält was sie hat, und dem Streben immer mehr hinanzukommen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntniß des Sohnes Gottes? Nur das ist gewiß, daß wie das Leben des einzelnen Christen nicht aus der Wahrheit ist, wenn es nicht in allen Kräften ein Strecken und Streben ist nach dem, was vorn ist, so auch der protestantischen Grundüberzeugung von der alleinigen Auctorität der Schrift, worin ein unerschütterliches Festhalten an den Thatsachen der Heilsoffenbarung unsers Glaubensbekenntnisses gegeben ist, ein rastloses Streben die Schätze der Erkenntniß, die in Christo sind, immer mehr zu heben, nicht nur nicht entgegen, sondern nothwendig ist. Das Wort des heiligen Geistes

ist der Lebens= und Einheitspunkt der Kirche. Es ist aber ein falscher Protestantismus das Wort auf die Schrift beschränken zu wollen, die nur das allein normative, nicht das alleinige Wort ist. Wer Alles, was die Schrift enthält, für wahr hält, macht doch damit nicht Alles, was die Schrift enthält zum Objecte seines Glaubens. Die Glaubenssumme der Schrift ist das Bekenntniß. Was aber die Kirche bekennt, bedarf der lebendigen Aneignung, Vermittlung, Begründung, Durcharbeitung. Und so waltet denn in der Kirche das Wort als Schrift, Bekenntniß und subjectives Glaubensbewußtsein. Wenn das strengste lutherische Symbol sich das dermalige Zeugniß der Kirche vom Worte Gottes nennt, so liegt in diesem Ausdruck einmal die Ueberzeugung, daß das Bekenntniß als das zu Normirende dem Schriftwort als dem Normirenden nicht gleich steht, und zweitens das Bewußtsein, daß in diesem Zeugen die zeitalterliche Entwickelung der Kirche ein Recht hat. So lange es noch eine lutherische Kirche geben wird, wird sie ihr Bekenntniß festzuhalten haben, nicht nur als den Ausdruck des Glaubens, der sie gegründet, als den Exponenten ihrer Lebensformen, den Grund und Halt ihrer Theologie, sondern als die wahre Glaubenssumme des Evangeliums. Nur versteht es sich von selbst, daß auf dem Boden des Protestantismus jede Annahme einer kirchlichen Auctorität unter dem Vorbehalt der alleinigen Schriftauctorität geschieht. Unbedingt bekennt sich der lutherische Protestant nur zu den evangelischen Heilsthatsachen seines Bekenntnisses, bedingt zur Lehrfassung derselben. Ich kann mir wohl denken, daß ein energischer Lutheraner eine Annahme des Bekenntnisses ohne Clausel und Vorbehalt, dem Geiste wie dem Buchstaben nach, im Ganzen wie im Einzelnen fordern kann. Ich glaube aber, daß in solcher Enblocannahme mehr Consequenz und Bravour als Wahrheit ist. Ich verstehe z. B. nicht, wie man mit Sätzen wie Apolog. p. 200 R., wo Melanchthon mit dürren Worten sagt, es gebe drei Sacramente, und nicht ungeneigt ist, auch die Priesterweihe als Sacrament anzuerkennen, fertig wird. Unsere lutherischen Symbole sind nicht ohne theologische Voraussetzungen geschrieben — die athanasianische Fassung der Trinitätslehre, die augustinische Lehre von Sünde und Gnade, die anselmsche Satisfactionstheorie u. s. w. — die, so viel Wahres sie auch enthalten, doch kein wahrer Protestant dem Schriftworte gleichstellen wird. In der Entwicklung von drei Jahrhunderten aber liegt eine Welt von Erfahrungen, eine Summe von Motiven, ein Schatz von Wahrheiten, welche kein wahrer Schriftgelehrter, der Altes und Neues kennen muß, unbenutzt lassen soll. Und so wird in der luthe-

rischen Kirche neben der unbedingten Auctorität des Schriftwortes, der bedingten des Bekenntnisses, das fortschreitende Lehrbewußtsein ein Recht haben gehört zu werden. Wie im Leben jedes Menschen eine Periode kommt, die seinen Charakter entscheidet, so ist in der Entwickelung der Kirche die Reformation die bekenntnißbildende Zeit. Es ist das negative Verdienst der Berliner Generalsynode von 1846, die völlige Unfähigkeit unserer Zeit zur Bekenntnißbildung dargethan zu haben. Aber die Heilsthatsachen, welche wir bekennen, immer tiefer aus der Schrift zu ergründen, in ihrer theologischen Entwicklung zu verfolgen, mit den wahren Ergebnissen der Wissenschaft zu vermitteln, das ist die Aufgabe der kirchlichen Gegenwart. U. s. w."

Wir knüpfen an diese Darstellung des Dr. Kahnis im Vorwort nur die folgende Bemerkung. Dr. Kahnis hat ein Recht darauf, daß man die subjective Ehrlichkeit in seinen theologischen Entwicklungen nicht in Zweifel ziehe, und wir, die wir den Grund seiner theologischen Wandlungen in der Unsicherheit der Grundlagen und der Methode seiner Theologie sehen, sind weit davon entfernt, jenen Zweifel auch nur zu hegen. Aber, wenn er meint mit der Wahrheit des lutherischen Bekenntnisses brechen zu müssen, so hat er kein Recht mehr, seine Dogmatik als lutherische, gar als *die* lutherische, und sich selbst als lutherischen Theologen zu bezeichnen. Es ist das eine Unwahrheit und dient auch nicht dazu, daß die Wahrheit im Kampfe unserer Tage klar werde, sondern mehrt nur die Unklarheit und Verwirrung, die ja leider schon groß genug ist. Es ziemt sich daher eine solche Unwahrheit nicht für einen Mann, der, wie er sagt, allein der Wahrheit folgen will. Das Lutherische eines Theologen und seiner Theologie haftet doch nicht irgendwie an einem seiner Person ein für allemal eingeprägten character indelebilis. Die bekannten Schlagworte der heutigen confessionslosen und unkirchlichen Theologie, denen Dr. Kahnis die Rechtfertigung des von ihm festgehaltenen lutherischen Namens anvertraut, vermögen ein Recht auf diesen Namen für den jetzigen Dr. Kahnis nicht zu begründen. Gewiß ist es richtig, daß nach lutherischem Bekenntniß nichts als Inhalt des Glaubens feststehen kann und feststehen darf, als was durch Gottes Wort in heil. Schrift feststeht. Aber eben so gewiß es auch, daß nur das *lutherisch* ist, was mit dem lutherischen Bekenntnisse in Einklang steht. Der Theologe, für den das lutherische Bekenntniß und der Inhalt der heil. Schrift in das Verhältniß des Gegensatzes zu einander treten, hat damit aufgehört *lutherisch* zu sein. Allerdings um lutherisch

zu sein, bedarf es nicht einer solchen „Enblocannahme" der symbolischen Schriften, wie derjenigen, von der Dr. Kahnis spricht. Es giebt einen rechten und einen falschen Gebrauch des kirchlichen Bekenntnisses, einen sochen, welcher dem evangelischen Bekenntnisse unserer Kirche entspricht, und einen solchen, welcher demselben widerspricht. Wir sind weit entfernt, es zu verkennen oder zu übersehen, daß das Bekenntniß der Kirche auch in einer falsch äußerlichen Weise betrachtet und geltend gemacht werden kann. Wir haben stets ein Grauen vor einer solchen Art gehabt. Wir fordern für den lutherischen Charakter eines Theologen nichts weiter, als daß er lebendig in der Bekenntnißsubstanz des Bekenntnisses stehe. Aber mögen nun auch die Grenzen, um die es sich da handelt, fließende, äußerlich überhaupt nicht zu ziehende sein, und muß da auch Manches der Kraft des Bekenntnisses selbst und dem lutherischen Glauben der lutherischen Kirche und Theologie anvertraut bleiben, was sich im Wege äußerer Punctationen nicht feststellen läßt: darüber kann doch kein Streit sein, daß der verwerfende Gegensatz des Dr. Kahnis die allereigentlichste Bekenntnißsubstanz des lutherischen Bekenntnisses trifft, wenn er z. B. das ökumenische Bekenntniß von dem dreieinigen Wesen Gottes unter dem Titel der athanasianischen Fassung der Trinitätslehre verwirft und die lutherische Lehre vom heil. Abendmahl, wie er sagt gemäß dem dies diem docet eines Andern belehrt, für eine falsche und Zwingli's tropische Fassung der Einsetzungsworte für berechtigt erklärt. Wir begreifen es nicht, wie ein wahrhaftiger Mann, der so zu dem Inhalte des lutherischen Bekenntnisses steht, sagen kann, so lange es eine lutherische Kirche geben werde, habe sie ihr Bekenntniß festzuhalten, nicht nur als den Ausdruck des Glaubens, der sie gegründet, den Exponenten ihrer Lebensformen, den Grund und Halt ihrer Theologie, sondern als die wahre Glaubenssumme des Evangeliums. Das kann doch nicht dadurch gedeckt sein sollen, daß Dr. Kahnis an dem „Materialprincipe", dem Satze „von der Rechtfertigung aus dem Glauben" — so liebt Dr. Kahnis den Satz ohne das „allein" hinzustellen — festhält, da ja dieser Satz auch dem reformirten Bekenntniß, ja auch dem Bekenntnisse der Secten nicht fehlt, und deshalb nicht im Stande ist das „lutherische" Bekenntniß zu rechtfertigen oder sich gar für dasselbe auszugeben. Freilich soll weiter nach Dr. Kahnis — wir dürfen das nicht unbemerkt lassen, — die lutherische Kirche an dem lutherischen Bekenntnisse festhalten, ja es tönen auch in diesem Buche noch hin und wieder seine Streitworte gegen die Union nach. Allein es ist mit dem größten

Ernste zurückzuweisen, wenn Dr. Kahnis darauf für sich und seine Theologie das Recht des lutherischen Namens gründen wollte. So hat auch der Rationalismus das kirchliche Recht des Bekenntnisses anerkannt, indem er davon die Privatreligion, die freie Behandlung des Kirchlich-Statutarischen in der Wissenschaft und in der kirchlichen Praxis unterschied. Dr. Kahnis erinnert bestimmt genug an jene Zeit, wenn er (S. 8. 9) unter den verschiedenen Stellungen, welche die lutherische Theologie in den verschiedenen Zeiten zum Inhalte des lutherischen Bekenntnisses eingenommen hat, auch den Rationalismus aufführt. Besonders auch um deswillen, daß für unsere Kirche jene Zeit der tiefsten Misere nicht wiederkehre, die recht eigentlich in der Unterscheidung des Kirchlich-Statutarischen und der freien Privatreligion und Privattheologie ihr ausdruckvollstes Zeichen gefunden hat, dürfen wir es nicht ungerügt lassen, wenn der lutherische Name in einer solchen der Sache widersprechenden Weise gebraucht wird. Je mehr es in der Gegenwart Gewohnheit wird, den lutherischen Namen als kirchlichen Rechtstitel festzuhalten, auch wenn man der Wahrheit des lutherischen Bekenntnisses ins Angesicht schlägt, desto mehr muß gegen einen solchen Mißbrauch des Namens und gegen eine solche Unwahrhaftigkeit Protest eingelegt werden. —

Wenden wir uns zur Dogmatik des Dr. Kahnis, so haben wir zunächst in Betracht zu ziehen, wie in der „Einleitung" Begriff und Aufgabe der Dogmatik bestimmt ist. Geschieht das von Dr. Kahnis auch nach seiner Art in kurzer behauptungsmäßiger Weise, so sind doch die hier auftretenden Bestimmungen von entscheidender Bedeutung für ein genetisches Verständniß seiner neuesten Dogmatik und deshalb genauer zu prüfen. Da tritt denn zunächst der Satz auf, die Dogmatik der lutherischen Kirche habe die Glaubenslehren des lutherischen Bekenntnisses aus dem Formalprincipe der Schrift zu beweisen und aus dem Materialprincipe der Rechtfertigung aus dem Glauben zu entwickeln. Wie das gemeint ist, wird S. 11 f. etwas näher angegeben. Die Dogmatik habe ihren Stoff systematisch darzulegen. Unter System aber sei die einheitliche Darstellung eines Wissensstoffes aus Principien zu verstehen, und Princip sei die Wesenseinheit, aus welcher sich die Mehrheit der Erscheinungn eines Lebensgebietes erklären lasse. Zeigen nun, wie sich aus der Allgemeinheit mit Nothwendigkeit das Besondere entfalte, heiße entwickeln. „Der christliche Glaube ist eine Mehrheit von einzelnen Glaubenslehren. Diese Mehrheit aber von Glaubenartikeln muß einen Einheitspunkt haben, von dem aus sie ihren Ursprung,

ihre Bedeutung, ihre Stellung im Ganzen erhalten. Für die Centrallehre des Christenthums erklärt nun das lutherische Bekenntniß „die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben.“ An dies ihr gegebene Princip, das sogenannte Materialprincip, also sei die lutherische Dogmatik gebunden. „Wie das Ei eine unentwickelte Einheit ist, welche sich zum Thiere entfaltet, so ist das Materialprincip die Einheit, in welcher die Keime aller Besonderungen liegen, die sich aus ihr entfalten.“ Wenn nun aber in der Natur, was thatsächlich ist, auch wahr sei, so daß die Erklärung einer Thatsache der Natur zugleich die Erklärung ihrer Wahrheit sei, so verhalte es sich doch auf dem Boden des menschlichen Geistes, besonders in der Sphäre der Religion, anders. „Es ist nicht schwer die Gestalten der griechischen Mythologie aus einem Princip religiöser Weltanschauung zu entwickeln. Sind sie deshalb wahr? Der Philosoph versucht alle Sphären des Seins aus einem Materialprincipe zu entwickeln. — — Allein die Richtigkeit eines philosophischen Prinips folgt nicht aus der geschlossenen Einheit einer darauf erbauten Weltansicht.“ So komme denn im systematischen Verfahren zur Function des Entwickelns die des Beweisens hinzu. „Der Protestantismus nun steht und fällt mit dem Grundsatze, daß die Schrift das alleinige Princip des Beweisens, das alleinige Formalprincip sei. Es hat also die lutherische Dogmatik die Glaubenslehren aus dem Materialprincip der Rechtfertigung aus dem Glauben zu entwickeln, aus dem Formalprincip der alleinigen Auctorität der Schrift zu beweisen.“

Es tritt uns damit also jener Grundirrthum der Methode entgegen, der als ein sehr übles Residuum der Schleiermacherschen und der philosophischen Dogmatik noch so weit unter den heutigen Dogmatikern verbreitet ist und den wir bereits in den Streitschriften gegen die Hofmann'sche Theologie haben bekämpfen müssen. Wir dürfen es uns daher ersparen, hier näher in eine kritische Beleuchtung dieses Irrthums einzugehen. Es ist eben nicht wahr, daß der Satz von der Rechtfertigung alle Sätze des Systems als Keime so in sich hätte, daß sie sich nur, um das neueste Bild des Dr. Kahnis zu gebrauchen, wie das Thier aus dem Ei zu entfalten hätten. Die anderen Sätze und die Wahrheit ihres Inhalts ist nicht im Wege der „Entwickelung“ aus dem Satze von der Rechtfertigung, sondern auf dem Grunde der heil. Schrift festzustellen. Und eben deshalb besteht die Bedeutung des evangelischen „Formalprincips“ auch nicht bloß darin, daß „aus dem For-

malprincipe der alleinigen Auctorität der Schrift" das aus dem Materialprincip „Entwickelte" zu „beweisen" wäre. Von Anfang der Kirche an ist in der Verkündigung des Worts dem Glauben das Ganze in der Fülle seiner einzelnen Glieder gegeben, und so hat es der Glaube von Anfang an auch, als Ganzes in der Fülle seiner einzelnen Glieder, angeeignet. Niemals ist es in der Weise eines „Ei's", bloß als Princip in irgend welcher „Allgemeinheit" dagewesen oder gepflanzt, damit sich dann das Besondere erst daraus zu entfalten gehabt hätte. Ohne den bestimmten Glauben an die Person und das Werk des Erlösers kann gar kein rechtfertigender Glaube, der ja nach dem kleinen Katechismus die Erleuchtung durchs Evangelium in sich schließt, zu Stande kommen, und es ist die gründlichste und, wir gestehen es, uns unbegreiflichste Verkehrung aller wesentlichsten Grundverhältnisse, wenn man sagt, die Glaubenslehren über Christi Person und Werk hätten sich erst als die im Satze von der Rechtfertigung liegenden Keime aus demselben zu entfalten. Allerdings besteht im Ganzen des Systems der christlichen Heilswahrheit der engste Zusammenhang zwischen den einzelnen Gliedern, so daß die Bestimmtheit des einen von der des andern abhängt, je nach dem Verhältniß des Bedingens und Bedingtseins, wie es zwischen den einzelnen Gliedern des Systems stattfindet. So kommt es, daß die Verderbniß, die zunächst an einem einzelnen wichtigen Punkte des Ganzen Platz greift, einen verdunkelnden und verderbenden Einfluß auch auf andere Punkte des Ganzen ausübt. Und so auch umgekehrt. Wird die Wahrheit zunächst an einem wichtigen Punkte gegen das Verderben wieder hergestellt, so wird nun auch im Zusammenhange damit eine lebendigere und tiefere Erfassung anderer Punkte nach ihrer eigentlichen und volleren Bedeutung im Ganzen oder auch die etwa nöthige Bereinigung ihrer Fassung gegeben und veranlaßt werden. Daraus erklärt sich die Bedeutung, welche der Satz von der Rechtfertigung in dem genetisch-geschichtlichen Processe der reformatorischen Lehrentwicklung als das Princip der gegen das Falsche der römischen Lehre gerichteten reformatorischen Kritik und zugleich positiv als Princip der neuen reformatorischen Durcharbeitung des Ganzen der christlichen Glaubenslehre gewann. Es widerspricht aber der Thatsache der Reformation und ist eine tiefe Verderbung der evangelischen Theologie, wenn man dem sogenannten „Materialprincipe" eine ganz andere Bedeutung zuschreibt, nämlich die des allgemeinen Princips, aus welchem die einzelnen Glaubenslehren zu „entwickeln" wären. Es ist damit eben nur die allerbedenklichste Verkümmerung der evan-

gelischen Dogmatik im Princip gesetzt. Weil es nicht wahr ist, daß der Satz von der Rechtfertigung als die „Allgemeinheit" die andern Sätze des Systems an sich und nach der Fülle und Wahrheit ihres Inhalts in sich schlösse, so ist damit, daß das System auf einen solchen faulen Grund gestellt wird, die Entfaltung desselben dem subjectiven Belieben des theologischen „Entwickelns", dem sich in die Herrschaft setzenden und auf die eigene Erfahrung pochenden subjectiven religiösen Bedürfniß Preis gegeben. Und zugleich ist dadurch, trotz alles „protestantischen" Trotzens auf das Formalprincip der ausschließlichen Auctorität der Schrift, doch in Wahrheit die Bedeutung der Schrift für den Glauben und das System aufs Tiefste verletzt und zurückgedrängt. Denn der Gebrauch der heil. Schrift, die nicht bloß Norm, sondern auch Quelle des Glaubens ist, ist von vornherein ins Unsichere gestellt und unevangelisch verderbt, wenn man erst mit dem Materialprincip und den aus ihm entwickelten Sätzen an sie herantritt, um den Beweis für dieselben in ihr zu suchen. Die Bedeutung der Schrift für die Entstehung der Glaubenssätze im System ist damit von vorn herein beseitigt, und was das „Beweisen" aus der Schrift betrifft, so steht dabei die Behandlung der Schrift von Anfang an unter der Gewalt der abgesehen von ihr aus der selbstgewählten „Allgemeinheit" eines Princips entwickelten Sätze. Mit dem methodologischen Grundirrthum, auf dem auch bei Dr. Kahnis die Dogmatik steht, ist die Entwicklung der Dogmatik auf eine schiefe Ebene gestellt, auf der sie der Willkür des Entwickelns aus dem „Princip" immer mehr verfallen muß, und die dogmatische „Entwicklung" des Dr. Kahnis ist nur ein neuer Beweis von der großen Gefahr, die mit jenem methodologischen Grundirrthum gegeben ist. Es ist auch zu hoffen, diese neueste Frucht dieses Schadens werde dazu beitragen, daß die Bedeutung jenes methodologischen Irrthums immer allgemeiner erkannt werde. Wir wiederholen es dieser neuesten Dogmatik des Dr. Kahnis gegenüber, daß die positivgläubige Dogmatik nur dann aus der Unsicherheit und dem Schwanken, wodurch ihre Kraft und Auctorität gebrochen ist und immer mehr gebrochen werden muß, auf einen festen und sichern Grund gelangen kann, wenn sie offen und rein mit jenem methodologischen Grundirrthum, der ungesunden, ihrem Wesen widersprechenden Erbschaft aus der Schleiermacherschen Theologie, bricht.

Es darf freilich nicht übersehen werden, daß je mehr ein Theologe einerseits thatsächlich in dem bestimmten Glauben des lutherischen Bekenntnisses steht, und je mehr er andererseits an

dem Worte der heil. Schrift als dem Worte Gottes festhält und es deshalb auch mit der Beweisführung aus demselben für die entwickelten Sätze des Systems gewissenhaft genau nimmt, desto mehr auch dadurch der Schaden jenes methodologischen Grundirrthums in der Auswirkung für die „entwickelte" Dogmatik gebunden ist. Daß die Dogmatik des Dr. Kahnis in ihrer neuesten Entwickelungsphase so, wie es geschehen ist, allen Halt verloren hat, erklärt sich daraus, daß er weder wirklich mit dem eigenen Glauben in dem Glauben des lutherischen Bekenntnisses steht, noch auch in dem Worte der heil. Schrift ein festes Wort Gottes festzuhalten vermocht hat.

Es gehört nur zu der neu angenommenen Terminologie des Dr. Kahnis, die einen ganz andern Sinn hat als den, den die lutherischen Theologen damit verbinden, wenn er sagt, die Dogmatik der lutherischen Kirche habe die Glaubenslehren des lutherischen Bekenntnisses aus dem Formalprincip der Schrift zu beweisen und aus dem Materialprincipe der Rechtfertigung aus dem Glauben zu entwickeln. Ein Mann, der die lutherische Abendmahlslehre für eine falsche erklärt, kann jenen Satz nicht im eigentlichen Sinne aufstellen wollen. Wie es gemeint ist, geht daraus hervor, daß Dr. Kahnis es zugleich als die Aufgabe der Theologie bezeichnet (S. 5), „wissenschaftlich zu vermitteln, was im Bewußtsein der Gemeinde unmittelbar gegeben ist", und daß er demgemäß das Bewußtsein der Gemeinde als Entstehungsgrund der Theologie geltend macht. Mit dem im Bewußtsein der Gemeinde unmittelbar Gegebenen ist begreiflicher Weise ein sehr dunkler Factor als „Entstehungsgrund" der Theologie eingeführt. Nicht das Bekenntniß der Kirche, wie es eben als Bekenntniß der Kirche in sich befestigt das Bewußtsein der Gemeinde erfüllt, trägt und bestimmt, ist dasjenige, dessen Glaubenssätze nach Dr. Kahnis zu entwickeln und zu beweisen sind; sondern das Bekenntniß, wie es hineingetaucht in den Fluß des sich entwickelnden Bewußtsein der „Gemeinde" in demselben sich gestaltet hat und so darin „unmittelbar" gegeben ist, ist dasjenige, welches nach Dr. Kahnis die Dogmatik, wohl als Bewußtsein des Bewußtseins der Gemeinde, zum Inhalte haben soll. Brauchen wir es erst auszuführen, wie durch diese Aufnahme der Schleiermacherschen Krankheit die Theologie des Dr. Kahnis allen festen Halt verloren hat und allen Winden Preis gegeben ist, daß es in Folge davon ebenso unberechenbar ist, was Dr. Kahnis als im Bewußtsein der Gemeinde unmittelbar gegeben festhalten, als was er als durch die Entwickelung des Bewußtseins der Gemeinde wegentwickelt über Bord werfen

wird? Dr. Kahnis geht als von einer selbstverständlichen Thatsache davon aus, daß mit dem Formalprincipe auch das Materialprincip der Rechtfertigung aus dem Glauben in dem im geschichtlichen Fluß befindlichen Bewußtsein der Gemeinde der lutherischen Kirche sich erhalten habe, und daß damit die Einheit mit dem lutherischen Symbol festgehalten sei. In der That ist es nur die ideologische Abstraction des Dr. Kahnis, der diese zur Thatsache des unmittelbaren Bewußtseins der Gemeinde hypostasirte Meinung ihren Ursprung verdankt, und die Thatsache, die sich darin ausdrückt, ist die, daß der Inhalt des lutherischen Bekenntnisses in der Theologie des Dr. Kahnis bis auf diese „Allgemeinheit" verloren gegangen ist. Wie dann aus der „Allgemeinheit" des „Materialprincips" unter dem Einflusse einer dreihundertjährigen Geschichte das System sich zu entfalten hat, das ist wieder nicht aus dem lutherischen Symbol, auch nicht aus der Schrift, sondern aus dem Bewußtsein der Gemeinde als unmittelbarer Besitz desselben zu entnehmen. Wir meinen, da Dr. Kahnis zugleich annehmen wird, daß er in seiner Dogmatik dem Bewußtsein der Gemeinde erst zum klaren Verständniß seines unmittelbaren Besitzes zu verhelfen suchen müsse — denn wozu schriebe er sonst eine Dogmatik? —, so hätte er den Standpunkt seiner Dogmatik einfacher dahin angeben können, daß er an dem Formal- und Materialprincipe der Reformation festhaltend, aber ungebunden durch die Art und Weise, wie daraus in den Bekenntnißschriften der Reformationszeit das System entwickelt und bewiesen sei, den theologischen Versuch machen wolle, das System auf Grund der bezeichneten „Principien" dem „zeitalterlichen Rechte" der Gegenwart gemäß so zu entwickeln, wie es seiner theologischen Ueberzeugung nach gegenüber der dreihundertjährigen Geschichte des evangelischen Protestantismus möglich und gefordert sei. Es hätte dann doch Jeder gleich gewußt, daß Dr. Kahnis nichts Anderes in seiner Dogmatik unternimmt, als was ein Dr. Schenkel und viele andere heutige Theologen des „zeitalterlichen Rechts" in vielfach verschiedener und doch im Wesentlichen gleicher Weise unternommen haben und unternehmen. Es wäre auch für einen Jeden gleich klar gewesen, daß die Gestaltung der neuesten Dogmatik des Dr. Kahnis im Einzelnen von dem Urtheil des Dr. Kahnis über das abhängen müsse, was ihm als sicheres Resultat der dreihundertjährigen Geschichte des Protestantismus erscheint, — ein Urtheil, das ja so verschieden ausfallen muß, als die Stellung zur Wahrheit des Glaubens eine verschiedene sein kann. Man sieht übrigens, wie mit der Aufnahme dieses dunklen und unsichern Factors dessen, was im Bewußtsein der Gemeinde

unmittelbar gegeben ist, die Methode, welche die Glaubenssätze aus dem Materialprincipe „entwickelt“, eine ganz besondere Bedeutung und einen sehr unbeschränkten Raum für ihre Exercitien gewinnt; und man wird sich nicht darüber wundern können, wenn sich aus dem „Ei“ der Rechtfertigung aus dem Glauben die Dogmenkeime in sehr freier und ungebundener Weise entfalten, und wenn das „Thier“ des Systems eine sehr wilde Art an sich hat.

Wie weit ist doch Dr. Kahnis von der Wahrheit und Einfalt des Glaubens abgewichen. Allerdings — es gehört das zu den Errungenschaften der neueren positiv-gläubigen Theologie — wird die Theologie nur als kirchliche, d. h. auf dem Grunde und im lebendigen Besitze der in der Kirche, im Gange ihrer Entwickelungen durch die Jahrhunderte errungenen Erkenntniß des Glaubens nicht allein diesen Besitz der Kirche bewahren, sondern auch immer tiefer in die Fülle der Schrift nach dem Bedürfniß der Zeiten eindringen können. Aber ist dieser Besitz der Kirche identisch mit dem was unmittelbar im Bewußtsein der Gemeinde gegeben ist? Oder heißt es nicht, das Wesen des Glaubens in sein Gegentheil verkehren, wenn man die Aufgabe der Theologie so faßt, daß sie nicht sowohl in der Schrift dessen gewiß werden müsse, was der von Gott gegebene Inhalt des Glaubens ist, sondern daß sie vielmnhr „die Harmonie der Wahrheit“ zu erlauschen habe, „die sich aus den Dissonanzen der unendlich mannigfaltigen Zeittöne herausringen will“? Wenn etwas gewiß ist für den, der gläubig an den Herrn Jesum Christum und Sein Wort geworden ist, so ist es das, daß zersetzende und auflösende Mächte über die Entwickelung des „Bewußtseins der Gemeinde“ Macht gewonnen haben, und daß die Theologie im Kampfe des Glaubens mit diesen Mächten ihren festen Halt nicht in dem „Bewußtsein der Gemeinde“ und dem, was darin unmittelbar gegeben ist, sondern allein in der festen Wahrheit Gottes in Seinem Worte finden kann. Es als Aufgabe der Theologie hinstellen, daß sie wissenschaftlich zu vermitteln habe, was im Bewußtsein der Gemeinde unmittelbar gegeben ist, und so das Bewußtsein der Gemeinde zum Entstehungsgrunde der Theologie machen heißt — wir dürfen es nicht ungesagt lassen — die Sache des Glaubens im Streit der Gegenwart Preis geben.

Wie aber so das Bekenntniß der Kirche im Unterschiede von dem „Materialprincipe“ der gänzlichen Unsicherheit Preis gegeben ist, so hat für Dr. Kahnis auch, obwohl er als „lutherischer Protestant“ im Gegensatze gegen das bestimmte Bekenntniß der Kirche, einen so starken Ton auf die alleinige Auctorität der

heil. Schrift legt, und obwohl zum „Beweisen" des Systems das „Formalprincip" festgehalten wird, doch auch das Wort Gottes in heil. Schrift seine sichere Festigkeit verloren, so daß also auch von daher seiner Dogmatik ein fester Halt nicht werden kann. Wir werden später die Kritik, die Dr. Kahnis auf die Schriften des A. und N. Testaments in Anwendung bringt, und die Art, wie er das Schriftwort behandelt, näher kennen lernen. Hier müssen wir uns darauf beschränken, seine Erklärung über die heil. Schrift zu verzeichnen, die sich in der Einleitung S. 11 findet. „Der historisch-positive Standpunkt giebt dem kritischen zu, daß nicht Alles, was die Schrift enthält, inspirirte Wahrheit ist, sieht aber in der Geschichte alten und neuen Bundes die Offenbarung des Heils sich entfalten." Was mit dieser Unterscheidung zwischen dem, was inspirirte Wahrheit in der Schrift ist und was nicht, und ferner damit, daß an die Stelle des Worts Gottes in heil. Schrift die „Entfaltung der Offenbarung des Heils in der Geschichte des alten und neuen Bundes" treten soll, als möglich gesetzt wird für einen Theologen, der das System aus einem „Materialprincip" entwickelt, liegt auf der Hand, und deshalb ist wenigstens auch das klar, daß durch solche Aufstellungen über die Schrift der feste Damm, der sich in derselben dem freien Entwickeln aus dem Princip entgegenstellen könnte, ins Weichen gebracht ist.

Das sind die methodologischen Grundsätze, auf denen die Dogmatik des Dr. Kahnis ruht. Sie erklären Alles. Die Theologie des Dr. Kahnis ist im eigentlichen Sinne des Worts wild geworden und mit ihm auf den Wogen des zeitalterlichen Rechts und der unendlich mannigfaltigen Zeittöne durchgegangen. —

Es ist übrigens noch ein anderer Punkt in Betreff der Methode, wonach Dr. Kahnis die Darstellung der Dogmatik bearbeitet hat, in Betracht zu ziehen. Schon auf dem Titel bezeichnet Dr. Kahnis die Darstellung der Dogmatik in seinem Buche als historisch-genetische. Was er darunter versteht, darüber spricht er sich sowohl im Vorworte als in der Einleitung aus, und er legt ein sehr großes Gewicht auf diese von ihm gewählte Darstellungsweise. Der historisch-positive Standpunkt in der Dogmatik, welcher (S. 10) dem kritischen entgegengesetzt wird und dem die historisch-genetische Darstellung entsprechen soll, ruht nach Dr. Kahnis auf dem Grundsatze, daß im Reiche Jesu Christi die Wahrheit Geschichte, die Geschichte Wahrheit sei. „Der Inhalt der lutherischen Dogmatik, der lutherische

Kirchenglaube, ist etwas historisch Gewordenes. Die Elemente, aus welchen es geworden ist, sind der allgemeine religiöse Geist, die in der heil. Schrift niedergelegte Bundesoffenbarung, der Kirchenglaube. Nicht Alles, was im religiösen Leben der Menschheit zur Anerkennung gekommen ist, ist wahr, nicht Alles, was die Schrift enthält, Offenbarung, nicht Alles, was zu kirchlichem Rechte gekommen ist, der Abschluß der Wahrheit. Es ist aber, wie wir sahen, die Wahrheit Geschichte, die Geschichte Wahrheit. Nach diesem Grundsatze gilt es in der geschichtlichen Entwicklung jener Sphären (historisch) das Werden der Wahrheit genetisch darzustellen." Auf solche Weise soll zunächst der Stoff, der dann im System zum systematischen Abschlusse zu bringen ist, in genetisch-geschichtlicher Betrachtung verfolgt werden, wie er geworden ist aus seinen Elementen und in der geschichtlichen Entwickelung der verschiedenen Sphären. Und so entstehen denn fünf Abschnitte, in denen die Dogmatik zur Darstellung kommt. Zuerst wird 1) eine Geschichte der lutherischen Dogmatik gegeben. Sie soll die von Dr. Kahnis eingenommene historisch-positive Stellung zum Kirchenglauben und die in Anwendung gebrachte historisch-genetische Darstellung als aus der Geschichte der Dogmatik erwachsen (also historisch-genetisch) nachweisen. Dann folgen drei Abschnitte entsprechend den drei Elementen, aus denen der im System zum Abschluß zu bringende Stoff geworden ist: 2) die Religion (der allgemeine religiöse Geist), 3) das Wort Gottes (die in der heil. Schrift niedergelegte Bundesoffenbarung), 4) der Kirchenglaube. Zuletzt folgt dann 5) das System. Was in den drei mittleren Abschnitten gegeben wird, ist der Sache nach eine Apologetik, eine biblische Theologie, und eine Dogmengeschichte. (Wir fügen nur noch die Bemerkung hinzu, daß dieser 1. Band die drei ersten Abschnitte enthält, so daß für den zweiten noch die Abschnitte: der Kirchenglaube und das System zurück sind.)

Was nun die bezeichnete historisch-genetische Methode betrifft, so hat sie ja den Schein einer großen Berechtigung für sich und wird daher wohl auch nicht verfehlen, Manchen zu bestechen. Es ist unstreitig richtig, daß man nur im Wege einer gründlichen und tief eindringenden „historisch-genetischen" Untersuchung des Lehrentwickelungsprozesses, woraus die kirchlichen Lehrfeststellungen hervorgegangen sind, ein innerliches und lebendiges Verständniß derselben gewinnen kann, und daß die Arbeit des Dogmatikers auf einem solchen geschichtlichen Verständnisse des kirchlichen Lehrstoffs ruhen muß. Und das Ent-

sprechende gilt auch von der Apologetik und der biblischen Theologie als nothwendigen Voraussetzungswissenschaften der systematischen Theologie. Nichtsdestoweniger ist nicht schwer zu sehen, daß die von Dr. Kahnis in Anwendung gebrachte historisch-genetische Darstellungsweise der Aufgabe der Dogmatik nicht entspricht, vielmehr die Lösung der den verschiedenen, wenn auch im engsten Zusammenhange unter einander stehenden theologischen Disciplinen gestellten Aufgaben nur verwirrt und verdirbt. Der encyklopädische Unterschied zwischen den einzelnen theologischen Disciplinen ist kein zufälliger, sondern hat seinen Grund darin, daß bei dem unauflöslichen Zusammenhange derselben unter einander doch die Aufgabe dieser einzelnen Disciplinen eine selbständige, ihren eigenen Gesichtspunkten entsprechende Lösung fordert, welche sie nur finden kann, wenn sie sich nach ihren eigenen Gesetzen und nach ihrem eigenen Zusammenhange vollzieht. Es geht auch die Bedeutung einer solchen Einzeldisciplin nicht darin auf, wie sie die nothwendigen Voraussetzungen für andere theologische Einzeldisciplinen darbietet, und Vieles, was ihrer eigenen Aufgabe wesentlich ist, kommt nicht in Betracht als Voraussetzung für irgend eine andere Disciplin. Und doch kann in einer solchen Einzeldisciplin auch das, was als Voraussetzung für eine andere aus ihr entlehnt werden soll, nur dann in rechter Weise gewonnen werden, wenn sie sich nach den strengen Gesetzen ihrer eigenthümlichen Aufgabe vollzieht; dagegen muß eine solche Einzeldisciplin nicht bloß überhaupt verderben, sondern auch unfähig werden, für eine andere das zu leisten, was sie für dieselbe leisten soll, wenn sie bloß als Voraussetzungswissenschaft dieser behandelt wird. Das sind sehr einfache, selbstverständliche Sätze der Encyklopädie. Wenn also Dr. Kahnis, wie er im Vorwort sagt, fand, daß er nicht in dem Falle sei, in der Dogmatik sich einfach auf die wissenschaftliche Behandlung gewisser Voraussetzungswissenschaften von Seiten Anderer beziehen zu können, so wäre dann doch die Consequenz für Dr. Kahnis nur die gewesen, erst diese Voraussetzungswissenschaften selbst, so wie es ihre Aufgabe fordert, für sich zu behandeln, um sie seiner Dogmatik vorausgehen zu lassen, für deren sofortige Herausgabe doch kein Zwang für ihn bestand. Nimmermehr aber folgt daraus, daß er diese Disciplinen zu Abschnitten der Dogmatik machen durfte. Dieser encyklopädische Fehler hat sich denn auch sehr rächen müssen. Zu einer der wissenschaftlichen Forderung entsprechenden Bearbeitung dieser Disciplinen hat es natürlich nicht kommen können. Es liegt in der That nichts weiter vor als eine conversationslexikon-

artige, höchst oberflächliche Summe behauptungsweise hingeworfener Meinungen des Dr. Kahnis über die verschiedensten Probleme dieser Wissenschaften Allerdings kann man nun daraus ersehen, was Dr. Kahnis über diesen oder jenen Punkt meint; wissenschaftlich begründet oder gewonnen ist aber da gar Nichts; und wie sich irgend etwas wissenschaftlich soll darauf stützen lassen, ist gar nicht einzusehen. Das aber ist klar, daß eine solche Behandlung theologischer Stoffe identisch ist mit der Auflösung der theologischen Wissenschaft in loses Geschwätz und blos behauptungsmäßiges Meinungswesen.

Wenn Dr. Kahnis in Betreff des dritten Abschnittes: das Wort Gottes, welcher die Schriftlehren darstellen soll, sagt, es sei nun als allgemein anerkannt anzusehen, daß man die Glaubenslehren nicht aus einzelnen Schriftstellen begründen könne, sondern vermittelst der biblischen Theologie, so ist es allerdings richtig, daß Dr. Kahnis damit nichts Neues sagt und daß die von ihm ausgesprochene Meinung weit genug unter den neueren Theologen verbreitet ist. Nichtsdestoweniger muß sie als eine weitverbreitete Verirrung zurückgewiesen werden, insofern es falsch ist, die biblische Theologie und ihre Leistung einfach an die Stelle der Schriftbegründung treten zu lassen, die sich die Sätze im System der Dogmatik zu geben haben. Die biblische Theologie ist unstreitig die nothwendige Voraussetzung für die Schriftbegründung der Glaubenssätze im System. Das richtige und sichere Verständniß des Schriftworts und somit jeder richtige und sichere Gebrauch desselben hat die Kenntniß des Ganzen der Schrift und ihrer Theile zur nothwendigen Voraussetzung. Auch das Einzelne in der Schrift wird nur dann in sicherer Weise richtig verstanden werden können, wenn die Zusammenhänge, denen es angehört und so zugleich die Art, wie es im Zusammenhange der Schrift zum Ausdruck gekommen ist, klar vorliegen. Allein für den Zweck der dogmatischen Begründung kommt es nicht sowohl darauf an, wie und in welchem Zusammenhange etwas zum Ausdruck gekommen ist, sondern darauf kommt es da an, was ausgesagt ist und wie dadurch der Inhalt des neu- und seligmachenden Glaubens des Christen bestimmt wird. Für die dogmatische Begründung, die es zur Darstellung zu bringen hat, wie der Glaube seinen Inhalt in dem Worte Gottes hat, handelt es sich darum, unter dem Gesichtspunkte des aneignenden Glaubens in der Schrift zusammen zu schauen, was die Schrift unter jedem Punkte der Lehre dem Glauben darzubieten hat. Alle andern Zusammenhänge, die der Art und Weise angehören, wie das Wort Gottes in heil. Schrift

für den Glauben geworden ist, und welche recht eigentlich das Object der biblischen Theologie bilden, treten da, für den eigenthümlichen Zweck der dogmatischen Begründung, durchaus zurück. Es ist sehr falsch, wenn man den Gegensatz gegen die moderne Disciplin der biblischen Theologie dahin überspannt hat, daß man unterschiedene Eigenthümlichkeiten im Lehrvortrage bei den heiligen Schriftstellern geleugnet und etwa gemeint hat, alle in Frage kommenden Verschiedenheiten allein auf die Verschiedenheit der Veranlassungen und der Situationen, unter denen die verschiedenen Schriften abgefaßt sind, zurückführen zu können. Aber eben deshalb kann die biblische Theologie die dogmatische Schriftbegründung nicht ersetzen. Der Inhalt des Glaubens ist ein in sich einiger, für den also jene Unterschiedenheiten verschwunden sein müssen. In seinem Inhalte gewinnt der aneignende Glaube aus der Schrift eben den durch Alles hindurchgehenden einheitlichen Zusammenklang. Es ist also eine eigenthümliche Zusammenfassung dessen, was die Schrift als Ganzes der Offenbarung sagt, welche der Dogmatik mit der ihr inhärirenden Schriftbegründung eignet, eine solche, die ihren eigenthümlichen Werth hat und durch die geschichtliche Betrachtung der einzelnen Schriften des Canons, ihres Inhalts und ihrer Stellung und Bedeutung im Ganzen der Schrift nicht ersetzt werden kann. Es ist auch sehr gut, daß mit diesen Sätzen der Unterschied zwischen biblischer Theologie und Dogmatik und somit zugleich das Verhältniß relativer Unabhängigkeit der Dogmatik und der dogmatischen Schriftbegründung gegenüber der biblischen Theologie und einer Reihe ihrer Probleme gesichert ist. Es ist ein großes Glück, daß für den Gebrauch der Schrift von Seiten des Glaubens zur Aneignung seines Inhalts aus derselben eine Reihe von Fragen und Problemen, die in der Wissenschaft der biblischen Theologie mit Recht eine sehr wichtige Stellung einnehmen (wie z. B. die von der Canonicität des Buchs unterschiedene Frage nach der Verfasserschaft des Hebräerbriefs), als bedeutungslosere zurücktreten. Das kann nur von solchen Theologen übersehen werden, die mehr von einem der gläubigen Theologie fremden Wissenschaftskitzel, als von dem Interesse des seligmachenden Christenglaubens getrieben werden. Was Dr. Kahnis im dritten Abschnitte als biblische Theologie giebt, kann, ganz abgesehen von der Beschaffenheit desselben, niemals die Schriftbegründung in der Dogmatik ersetzen, und das System, das dann im fünften Abschnitte als systematischer Abschluß des Stoffs — wie wir vermuthen müssen — ohne Schriftbegründung auftreten soll, wird viel zu lose zur Schrift stehen, um den echt-evangelischen

Charakter der Dogmatik behaupten zu können und gegen theologische Willkürlichkeiten sicher gestellt zu sein.

Ein ganz ähnliches Urtheil müssen wir auch gegen das jetzt üblich gewordene Hereinziehen der Dogmengeschichte in die Dogmatik richten. Die dogmengeschichtliche Untersuchung selbst wird dabei niemals zu ihrem Rechte kommen können. Man nimmt aus der Dogmengeschichte den Stoff soweit es paßt und seinen eigenen dogmengeschichtlichen Zusammenhängen entfremdet auf. Aber auch der Dogmatik, die ja allerdings die Dogmengeschichte zu ihrer Voraussetzungswissenschaft hat, ist mit solcher ihren Zusammenhang überall unterbrechenden und nur zu oft den Defect der dogmatischen Arbeit deckenden Hereinziehung fremden Stoffs nicht gedient. Die Aufgabe der Dogmatik ist es, den in der heil. Schrift begründeten Glauben in sich selbst zur Darstellung zu bringen, wie er eben in sich selbst sicher und durchsichtig sein muß, auch ohne alle dogmengeschichtlichen Krücken. In der Dogmatik soll sich der Glaube der Kirche als wahr erweisen unmittelbar auf dem Grunde der Schrift und nicht etwa als kirchlich gewordener oder kirchlich festgestellter poniren, um sich dann etwa bloß mit diesem und jenem Einwande herumzuschlagen und irgendwie aus einander zu setzen. Die dialektische Bewegung, vermittelst welcher der Glaube im System der Dogmatik auf dem Grunde der heil. Schrift und aus ihr heraus seinen articulirten Inhalt und die richtige Bestimmtheit desselben im Ausschluß der dabei möglichen Irrthümer findet, ist in der Dogmatik eben nicht geschichtlich, sondern an sich zur Darstellung zu bringen. Man entzieht sich nur der eigenthümlichen Aufgabe der Dogmatik, wenn man an die Stelle der dialektischen Bewegung des in der Schrift seine Bestimmtheit findenden Glaubens im System die dialektische Bewegung des dogmengeschichtlichen Processes treten läßt, in welchem der Glaube der Kirche geschichtlich jene Bestimmtheit seines aus der Offenbarung angeeigneten und auf der Offenbarung (in der Schrift) ruhenden Inhalts gefunden hat, die nun als sicherer Besitz des Glaubens der Kirche, welcher zugleich der Glaube des Theologen ist, rein und an sich auf dem Grunde der Schrift zur Darstellung kommen soll. Die rechte Scheidung zwischen der dogmatischen Arbeit und der dogmengeschichtlichen ist eben deshalb eine mit der Aufgabe der Dogmatik nothwendig zusammenfallende, weil nur dann der Glaube als gesicherter Besitz in sich zur Darstellung kommen und beweisen kann, daß er seiner selbst gewiß, auf seinen eigenen Füßen sich frei zu bewegen im Stande ist. Die Dogmengeschichte zeigt, wie der

Glaube in dieser seiner articulirten Bestimmtheit in der Kirche geworden ist; in der Dogmatik hat sich dieser Glaube selbst darzulegen. Allerdings um in den Besitz des so bestimmten, nach allen seinen Seiten hin sicher erfaßten Glaubens zu kommen, muß der Theologe unter die Lehre der Kirche und ihrer Geschichte getreten sein; aber was sicher erworbener Besitz der Wahrheit des Glaubens ist, muß sich als solcher darlegen und erweisen lassen ohne Rücksicht auf die Arbeit und die Geschichte des Suchens und Findens. Die Massen rein dogmengeschichtlichen Stoffs in unsern heutigen Dogmatiken ist ein Zeichen nicht ihrer Kraft, sondern ihrer Schwäche.'

Ueber die „historisch-genetische" Methode, wonach Dr. Kahnis zunächst den dann später im System zum Abschluß zu bringenden Stoff als geschichtlich gewordenen finden, sich geben lassen will, fügen wir zuletzt noch die folgende Bemerkung hinzu. Allerdings ist die kirchliche Lehre im Processe der geschichtlichen Entwickelung der Lehre in der Kirche geworden, und so empfängt sie der Dogmatiker als Sohn und Glied der Kirche. Aber dieser Entwickelungsproceß der kirchlichen Lehre ist ein solcher, der sich im Kampfe gegen falsche, die Wahrheit des Glaubens zersetzende und auflösende Lehrbildungen vollzogen hat, die die Kirche zu Sicherungen der zu bewahrenden Wahrheit eben deshalb nöthigten, weil sie zu ihrer Zeit eine große Macht über die Geister in der Kirche, in dem „Bewußtsein der Gemeinde" gewonnen hatten. Der Fortschritt in der Lehrbestimmtheit wird im Kampfe für die festzuhaltende, offenbarungsmäßig gegebene Wahrheit gewonnen mitten in einer durch den Streit der Gegensätze verwirrten und zerrütteten Zeit. Und da wird der Fortschritt in sicherer Lehrbestimmtheit nicht gewonnen als die Durchschnittssumme der wirr durch einander gehenden und mit einander streitenden Gedanken und Lehrbestrebungen. Weder ein Augustin noch ein Luther haben mit ihrem Ohr zu erlauschen gesucht, was sich als Harmonie der Wahrheit aus den unendlich mannigfachen Zeittönen losringen wollte; das, was sie für die Kirche fanden und worin die Aufgabe des kirchengeschichtlichen Moments, dem sie angehörten, ihre Lösung fand, konnten sie aus all den mannichfaltigen und wirren Stimmen, welche sie umtönten, nicht heraushören, das ist durch Gottes Gnade zuerst in ihrer Lehre in der Kirche laut geworden. Sie haben es als ein Neues zum Alten durch Vertiefung in das Alte, in der Freiheit ihres Suchens von dem, was sie umgab, in dem von Anfang an der Kirche von Gott gegebenen Schatze gefunden. Nach der „historisch-genetischen" Methode des Dr. Kahnis soll die Wahrheit aus dem geschicht-

lich gewordenen Wirrwarr der mit einander streitenden Entwickelungen der Gegenwart gleichsam herauswachsen; Dr. Kahnis meint das rechte System der Dogmatik, wie es von dem zeitalterlichen Recht der Gegenwart gefordert werde, vermittelst der „historisch-genetischen" Methode aus dem Bewußtsein der Gemeinde herausfischen zu können, wenn er nur sein Netz in dasselbe nach dem, was geschichtlich geworden unmittelbar in demselben gegeben sei, herabläßt. Die „historisch-genetische" Methode des Dr. K. sucht so in äußerlich-mechanischer Weise nach dem, was sich nur von dem treuen, lebendigen Vertiefen des Glaubens in die ihm gegebene Wahrheit Gottes finden lassen will. —

Auf den ersten Abschnitt: die Geschichte der lutherischen Dogmatik, näher einzugehen, dürfen wir uns ersparen. Ein Blick auf das, was im Anfange über Luther und Melanchthon gesagt wird, genügt, um zu zeigen, daß es sich nicht um eine gründliche Geschichte handelt. Auch ist die springende Manier des Dr. Kahnis, solche Stoffe in hingeworfenen schönrednerischen Urtheilen zu behandeln, aus anderen Leistungen desselben bekannt genug. Der Abschnitt soll auch nur dazu dienen, die Stellung, die Dr. Kahnis zu dem Inhalte des lutherischen Bekenntnisses gegenwärtig einnimmt, als geschichtlich gerechtfertigte erscheinen zu lassen. Wir meinen, was auch aus der Geschichte der theologischen Wissenschaft der letzten Jahrhunderte folgt, — und es folgt ja allerdings daraus sehr Vieles —, das folgt nicht daraus, daß man von der Wahrheit des lutherischen Bekenntnisses abfallen müsse, um die evangelische Wahrheit des Glaubens festzuhalten; und was auch die Entwickelung der Wissenschaften in der Gegenwart fordern mag, das schließt die rechte Lösung der Aufgabe, die der lutherischen Theologie in der Gegenwart gestellt ist, als Forderung nicht in sich, daß man den lutherischen Glauben in Betreff des heil. Abendmahls für falsch erkläre.

Wir gehen somit sogleich zu dem zweiten Abschnitte über, der von der Religion, dem allgemein religiösen Geiste, als dem ersten der drei Elemente, woraus der Inhalt der Dogmatik geworden ist, handelt.

Bekannte Thatsachen in der Geschichte der allerneuesten Theologie fordern zu einer besondern Aufmerksamkeit auf, wenn gegenwärtig von der Lebenswurzel der Religion in der Natur des Menschen, im allgemeinen religiösen Geiste, die Rede ist. Es ist sehr wichtig, die Bedeutung dessen, was mit der natürlichen Offenbarung gegeben ist, für das Zustandekommen des mit der besondern Offenbarung Gottes zusammengeschlossenen

seligmachenden Christenglaubens bestimmt zu erfassen und geltend zu machen. Dem modernen Heidenthume und Materialismus der Gegenwart gegenüber hat es eine besondere Bedeutung, das Zeugniß der „anima naturaliter christiana" zu hellem und kräftigem Ausdrucke auch in der Wissenschaft zu bringen. Die positiv-gläubige Theologie der Gegenwart hat vielleicht oft zu sehr diese Aufgabe zurückgeschoben. Allein es ist zu verhüten, daß die Geltendmachung der natürlichen Offenbarung nicht zu einer Naturalisirung der Religion ausschlage.

Ueber die Aufgabe dieses zweiten Abschnittes spricht sich Dr. Kahnis bereits im Vorworte in folgender Weise aus. „Die Grundlage jeder positiven Religion bildet die allgemeine Religion. Diese in ihrem Wesen und in ihrer Wahrheit darzustellen ist die Aufgabe des zweiten Abschnittes." Und er fügt dann noch zur näheren Bestimmung dieser Aufgabe das Folgende hinzu. „Mag es der Philosoph unternehmen die Religion aus dem Begriff zu bestimmen, der Theologe hat nach dem Charakter seiner Wissenschaft, welche — — das wissenschaftliche Bewußtsein der Kirche von Gott ist, von der Thatsache der Religion auszugehen. Das ist eine Nothwendigkeit, die zum Bewußtsein gebracht zu haben, besonders Schleiermachers Verdienst ist. Mir ist, wie ich es schon in dem grundlegenden Kapitel der Lehre vom heil. Geiste und den sich anschließenden Artikeln über das Wesen des Christenthums in der Ev. K.-Zeit. 1848 zu begründen gesucht habe, der Glaube die Lebenswurzel aller Religion, welche aber erst mit dem Stamme der Gemeinschaft mit Gott und der Krone der Religionsgesellschaft das Wesen der Religion constituirt. Nachdem das Wesen der Religion als eine Thatsache des Lebens bestimmt ist, ist es die Aufgabe einer philosophischen Prüfung die Wahrheit der Theologie zu untersuchen. Ich habe es versucht, in den Beweisen für das Dasein Gottes die Wege nachzuweisen, auf welchen sich der philosophirende Geist innerhalb der Sphären, welche er zu durchschreiten hat, zu dem Begriffe Gottes erhebt. Die Idee des Verhältnisses Gottes zum Menschen, welche sich auf diesem Wege ergeben hat, fordert die Thatsache eines Verhältnisses zwischen Gott und Menschen, und findet die Wirklichkeit, welche diese Thatsache in der Religion gefunden hat, vernunftgemäß. So sind denn die Grundlinien des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen gegeben. Den Uebergang von der allgemeinen zu den positiven Religionen bildet der Offenbarungsbegriff, welcher im Wesen der Religion liegt. Alle positiven Religionen berufen sich auf Offenbarung. Den Beweis nun, daß das Christenthum unter allen

positiven Religionen die Religion der Wahrheit ist, hat die Apologetik zu leisten, deren Geschichte und Begriff ein besonderer Paragraph behandelt."

Es wird hinzuzunehmen sein, was S. 14 in der Einleitung gesagt ist. Danach kommt „der allgemeine religiöse Geist" in Betracht, sofern er eins von den drei Elementen ist, aus denen der Inhalt der Dogmatik geworden ist. Es stimmt das ja auch damit zusammen, daß im Vorwort die „allgemeine Religion" als die Grundlage jeder positiven Religion bezeichnet wird. Es würde also danach die Aufgabe sein müssen, das was als allgemeines Wesen der Religion jede positive Religion, somit also auch die christliche, zu ihrer Voraussetzung hat, zu entwickeln, und zu zeigen, wie das mit dem menschlichen Wesen und Leben gegeben ist. Daß sich jedoch Dr. Kahnis der Aufgabe in diesem Sinne nicht klar bewußt geworden ist, geht schon daraus hervor, daß er bei dieser Untersuchung nicht meint philosophisch verfahren zu müssen, sondern als Theologe, der das wissenschaftliche Bewußtsein der Kirche von Gott zu vermitteln habe, von der Thatsache der Religion glaubt ausgehen zu können. Allein da doch das allgemeine Wesen der Religion, um das es sich hier handeln soll, von der concreten Fassung desselben in jeder positiven Religion unterschieden ist, aber doch auch wieder jenes allgemeine Wesen der Religion nie und nirgends an sich, sondern nur in der concreten Fassung der positiven Religionen thatsächliche Wirklichkeit im menschlichen Leben sein kann, so ist es ja klar, daß jenes allgemeine, mit der menschlichen Natur als solcher gegebene und begründete Wesen der Religion an sich, im Unterschiede von den bestimmten Fassungen in den verschiedenen positiven Religionen — und darauf kam es ja an — nur durch eine von allen geschichtlichen Concretionen, von allem geschichtlich Thatsächlichen abstrahirende, speculativ das menschliche Wesen an sich durchforschende, also religionsphilosophische Untersuchung erfaßt und zur Darstellung gebracht werden konnte. Wir werden sehen, wie durch diese Unklarheit eine gänzliche Unsicherheit der von Dr. Kahnis angestellten Untersuchungen und die vollkommenste Resultatlosigkeit derselben begründet ist, wie denn andererseits sich auch schon der verhängnißvolle Irrthum darin ankündigt, daß eine unabhängig von der Offenbarung bestehende bestimmte allgemeine Religion als das natürliche religiöse Grundwesen angenommen wird, das als das durch sie gleicher Weise hindurchgehende in den positiven Religionen überhaupt und so auch im Christenthum nur eine weitere Bestimmtheit und Ergänzung findet, wodurch denn an der Stelle der mit dem Wesen des

Menschen gesetzten subjectiven Voraussetzungen für das eben dadurch geforderte Zustandekommen der wahren Religion eine „allgemeine Religion", d. h. die natürliche Religion zur Seele der positiven Religion gemacht wird.

Dr. Kahnis faßt den Inhalt der Untersuchungen in §. 9 über das Wesen der Religion in einer an die Spitze gestellten These so zusammen: „Religion, in allgemeinster Bestimmung Verhältniß des Menschen zu Gott, ist eine Thatsache des Lebens, deren Allgemeinheit nur aus dem Wesen des menschlichen Geistes erklärt werden kann. Als die Lebenswurzel aller Religion erscheint ein aus der Natur des menschlichen Geistes entspringendes Wissen von Gott verbunden mit Hingabe an denselben, welches wir Glauben nennen. Durch den Glauben wird die Gemeinschaft des Menschen mit Gott vermittelt, in welcher alle Kräfte ihre Endlichkeit opfern, um sich mit göttlichem Leben zu erfüllen. In der Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott liegt der religiöse Lebensgrund der Hoffnung auf Unsterblichkeit. Die Gemeinschaft aber des einzelnen Menschen mit Gott hat zur Voraussetzung und zur Folge das religiöse Gemeinleben, im Unterschiede von der subjectiven Religion des Einzelnen die objective genannt, welche in den Lebensformen der Verfassung, der Lehre und des Cultus positive Gestalt hat. Glaube, Gemeinschaft mit Gott, Gemeinleben sind die drei Wesensmomente der Religion." Man sieht, wie hier bereits die bezeichnete Unsicherheit in der Vermischung der verschiedensten Gesichtspunkte sich geltend macht. Was beschrieben wird, ist nicht das mit dem menschlichen Wesen Gesetzte in Betreff der Religion, das so eins der Elemente ist, aus denen der Inhalt der bestimmten Religion und ihres Glaubens wird. Vielmehr ist es die Idee der Religion, die Idee der wahren Religion, die Idee dessen, was das Wesen der wahren Religion ausmachen muß und ausmachen soll, was sich dem Dr. Kahnis ganz gegen seine Intention und gegen die Forderung seiner genetisch-historischen Methode unter die Augen geschoben hat. Wie könnte sonst davon die Rede sein, daß durch den Glauben die Gemeinschaft mit Gott vermittelt werde, in welcher alle Kräfte ihre Endlichkeit opfern, um sich mit göttlichem Leben zu erfüllen? Aber doch wirkt auch wieder der ganz entgegengesetzte Gesichtspunkt durch, der von der Intention der historisch-genetischen Methode gefordert war. Dr. Kahnis geht von seinem unechten Begriffe der „allgemeinen Religion" als einer Thatsache des Lebens aus, die nur aus dem Wesen des menschlichen Geistes erklärt werden könne, und stellt sofort als die Lebenswurzel aller Religion „ein aus der

Natur des menschlichen Geistes entspringendes Wissen von Gott verbunden mit Hingabe an denselben, welches wir Glauben nennen" hin. Während einerseits das aus der Idee der Religion geforderte wahre Wesen der Religion in allgemeinen Grundlinien beschrieben wird (in der Weise einer religionsphilosophischen Abstraction), wird andererseits der Glaube und zwar wie er nicht allein ein unmittelbares Wissen von Gott ist, sondern ein solches „verbunden mit Hingabe an denselben", und wie er dann die Gemeinschaft mit Gott vermitteln soll, als eine mit dem Leben selbst gegebene Thatsache, als ein aus dem Wesen des menschlichen Geistes Entspringendes bezeichnet, und somit also der Glaube, die Lebenswurzel aller Religion, „die aber erst mit dem Stamme der Gemeinschaft mit Gott und der Krone der Religionsgemeinschaft das Wesen der Religion constituirt", als in der menschlichen Natur als solcher begründeter charakterisirt, also der Glaube, das durch die Mittel der Gnade gewirkte Werk des heil. Geistes im Menschen, naturalisirt.

Doch wir müssen dem Gange der Untersuchungen des Dr. Kahnis im Einzelnen näher treten. Er geht (S. 132) von der These aus, daß im Allgemeinen die Religion das Verhältniß des Menschen zu Gott bezeichne. Ueber die Allgemeinheit dieser Definition wird man sich nicht beklagen können. Sie ist leider zu allgemein, so daß sie das Wesen der Religion noch gar nicht trifft. Allerdings die Religion bezieht sich auf das Verhältniß des Menschen zu Gott, aber da auch dem Gottlosen ein Verhältniß zu Gott nicht wird abgesprochen werden können, und doch dies Verhältniß nicht als Religion bezeichnet werden kann, so wird das Wesen der Religion erst zum Ausdruck kommen können, wenn gesagt wird, welcherlei Verhältniß des Menschen zu Gott darunter zu verstehen. Freilich wenn die Religion allgemein das Verhältniß des Menschen zu Gott bezeichnete, so wäre wieder die Religion als solche im Unterschiede von den sie fordernden subjectiven Voraussetzungen derselben im Menschen mit dem Menschen von Natur da.

Bei der übergroßen „Allgemeinheit" der Definition vom Wesen der Religion wird man sich nicht darüber wundern dürfen, wenn im Nachfolgenden die Wesensbestimmung der Religion erst gesucht wird. Das geschieht denn auch, und geschieht doch auch wieder nicht, gemäß der durch die ganze Untersuchung hindurchgehenden Unsicherheit, die hier zugleich noch durch den Schein gefördert war, als sei das Wesen der Religion schon bestimmt und als dürfe man deshalb mit dem Begriff vom Wesen der Religion als einer bekannten Größe operiren.

Dr. Kahnis hebt hervor, daß die Gestalt, in welcher die Religion erscheine, unendlich mannigfaltig sei. „Diejenigen aber", heißt es dann weiter, „welche diese unendlich verschiedenen Gestalten in das Wort Religion zusammenfassen, sprechen damit aus, daß durch alle Mannigfaltigkeit der Erscheinungsformen ein einheitliches Wesen geht." Statt daß nun aber im Begriff der Religion dieses „einheitliche Wesen" bestimmt würde, welches in den verschiedenen Religionen nur die Mannigfaltigkeit seiner „Erscheinungsformen" haben soll, springt Dr. Kahnis ohne Weiteres zu einer ganz anderen Betrachtung über. „Eine Lebensgestalt, die überall wo Menschen ein menschlich Leben führen erscheint, muß in der menschlichen Natur ihren letzten Grund haben." Daß die Religion in der menschlichen Natur ihren letzten Grund haben müsse, sei ein axiomatischer Satz der neueren Theologie. „Die Frage kann nur sein, wie die Religion mit dem menschlichen Geistesleben zusammenhängt." Es ist somit die Frage nach der natürlichen Grundlage der Religion im menschlichen Wesen aufgeworfen. Und nun werden zunächst einige falsche Beantwortungen zurückgewiesen. Man habe in jeder der drei Grundkräfte des menschlichen Geistes (Wissen, Wollen, Fühlen) den Lebensgrund der Religion gefunden. Dr. Kahnis weist das zurück, indem er unschwer zu dem Resultate der neueren Theologie gelangt, daß die Religion ihrem Wesen nach ein Moment des Wissens, Wollens und Fühlens in sich enthalte, in keiner dieser Kräfte aber ihren ausschließlichen Ursprung habe. Natürlich gelangt er zu diesem Resultate nur auf dem Grunde eines bestimmteren Begriffs vom Wesen der Religion, der im Hintergrunde steht und aus welchem argumentirt wird, ohne daß er doch schon wissenschaftlich festgestellt wäre. Denn aus dem Begriff der Religion, daß sie das Verhältniß des Menschen zu Gott sei, kann natürlich jenes Resultat nicht resultiren. Wenn Dr. Kahnis, um den Satz zu begründen, daß außer Wissen und Fühlen auch ein Moment des Wollens zum Wesen der Religion gehöre, sagt: „Worauf man im Leben bei der Beurtheilung der Religion eines Menschen ganz besonderen Werth legt ist weder das Wissen noch das Fühlen, sondern die sittliche Hingabe, welche allenthalben sein muß, wo Religion ist", so wird zwar Niemand das, was so erwiesen werden soll, anfechten, und weil es für den Leser feststeht, daß die Hingabe an Gott zum Wesen der Religion gehört, so wird er vielmehr auch über die wissenschaftliche Schwäche der Argumentation, wie sie vorliegt, hinwegsehen. Für die wissenschaftliche Art des Dr. Kahnis ist es aber bezeichnend, daß er keine Ahnung davon gehabt zu haben scheint,

wie in seinem Zusammenhange, in welchem der bestimmtere Begriff vom Wesen der Religion noch gar nicht gefunden ist, das Argument, wie er es aufstellt, ganz und gar grundlos ist. Mag man auch „im Leben" Recht haben, bei der Beurtheilung der Religion von der Annahme auszugehen, daß die sittliche Hingabe allenthalben da sein müsse, wo Religion ist, so folgt doch selbst aus dieser Annahme noch nicht, ob die sittliche Hingabe zum Wesen der Religion als solcher gehöre oder nur nothwendig da folgen müsse, wo Religion wirklich ist. Eben das würde ja ein Schleiermacherianer sofort einwenden. Das Argument des Dr. Kahnis hätte erst einen festen Grund, wenn die Hingabe an Gott, die dann „die sittliche Hingabe" überhaupt in sich schließt, als ein nothwendiges Moment der Religion als solcher in einem bestimmten Wesensbegriff von derselben nachgewiesen wäre. Einen solchen aufzustellen aber hat Dr. K. gar noch nicht unternommen. Dr. Kahnis hat überhaupt die richtige Stellung zu der von ihm behandelten Frage nicht gefunden. Schleiermacher kam auf die Frage nach dem eigentlichen Sitze der Religion, indem er nach dem Wesen der Religion als einem unbekannt gewordenen suchte; und er konnte das Wesen der Religion nur deshalb ausschließlich in das Gefühl im Unterschiede von Wissen und Wollen setzen, weil ihm bei der Untersuchung sein falscher Begriff vom Wesen der Religion vorschwebte, ein Begriff, den er mitgebracht hatte und der seine Untersuchung, in der er denselben dialektisch zu gewinnen scheint, von Anfang an beherrscht. Wer den falschen Begriff Schleiermacher's vom Wesen der Religion nicht theilt, wer, wie auch Dr. Kahnis, mit der neueren Theologie einen anderen Begriff vom Wesen der Religion hat, der steht dadurch auch ganz anders zu jener Frage nach dem eigentlichen Sitze der Religion im menschlichen Leben. Um das Verhältniß der Religion zur Einheit des Lebens und zu den Grundformen desselben bestimmen zu können, muß man das Wesen der Religion zuvor kennen. Handelt es sich aber darum, das Wesen der Religion erst zu finden oder wissenschaftlich im Begriff festzustellen, so kann man dazu nicht gelangen, wenn man nach dem Verhältniß der Religion und ihres Lebensgrundes zu den verschiedenen Grundkräften fragt. Man wird dann eben die Bestimmtheit des menschlichen Lebens als endlichen überhaupt ins Auge zu fassen haben, welche als metaphysisch gegebene und als solche im Selbstbewußtsein des Menschen sich ausdrückende das demgemäße Verhalten der selbstbewußtfreien endlichen Creatur fordert. Daß Dr. Kahnis sich der Bedeutung der verschiedenen Fragen und ihrer Stellung zu einander und

zu der Aufgabe seiner historisch-genetischen Untersuchung über den „allgemeinen religiösen Geist" als eines der Elemente, woraus der Inhalt der Dogmatik geworden, nicht klar geworden ist, hat die größte Verwirrung seiner Gedanken zur Folge haben müssen.

Dadurch, daß falsche Bestimmungen über den Lebensgrund der Religion in einer der drei Grundkräfte für sich zurückgewiesen waren, war noch keine positive Antwort gefunden. „Stellt sich sonach heraus", heißt es, „daß die Religion ihrem Wesen nach ein Moment des Wissens, Wollens und Fühlens in sich enthält, in keiner dieser Kräfte aber ihren ausschließlichen Ursprung hat, so bietet sich auf den ersten Blick die Annahme, daß die Religion aus allen drei Kräften gleichmäßig hervorgehe. Aber ein mechanisches Compositum aus Denken, Wollen und Fühlen kann die Religion nicht sein. Ist sie die organische Einheit derselben (?), dann fragt sich eben, welche Stelle jede Kraft in der Urgestalt der Religion einnehme. Dies aber wird nur eine psychologische Untersuchung beantworten können." Also die Verwirrung dauert fort, daß Dr. Kahnis meint, es komme für ihn darauf an zu untersuchen, welche Stelle jede Kraft in der Urgestalt der Religion einnehme, ehe er noch weiß, welches die „Urgestalt" der Religion selbst ist, und während er zugleich den „Ursprung" der Religion, und wie sie aus den Kräften des Lebens „hervorgeht", finden lassen will.

Was übrigens die „psychologische" Untersuchung betrifft, zu der Dr. Kahnis nun fortschreitet, so ist das etwas ganz Anderes, als was man erwarten sollte. Denn eine „psychologische" Untersuchung über die drei Grundkräfte folgt nicht. Darüber werden nur die folgenden Thesen im Anfang kurz hingeworfen: „Des Menschen Seele unterscheidet sich von der Thierseele dadurch, daß sie Selbstbewußtsein hat. Wie des Naturlebens, welches der Mensch in seinem Leibe einen Bestandtheil seiner selbst nennt, Blüthe die Seele ist, so ist der Seele Blüthe das Selbstbewußtsein, welches, das Centrum des Geisteslebens, den Menschen zum Ich, zur Person macht. Es macht die Seele sich selbst zum Object, indem sie sich in ein Wissendes und ein Gewußtes theilt (Urtheil), um aus dieser Objection in die Einheit des Selbstbewußtseins, dieser ursprünglichen Synthese von Sein und Denken, zurückzukehren (Schluß). Wie nun die Seele in dem Gehirn und dem Rückenmark die Basen des seelischen Empfindens, Wahrnehmens und Begehrens hat, so hat der Geist in diesen sinnlichen Functionen die Basen der sein Leben bildenden Kräfte des Fühlens, Denkens, Wollens. In drei Theile zerfällt also der Mensch: Leib,

Seele, Geist, das Geistesleben aber in die drei Functionen Fühlen, Denken, Wollen." Wir fragen, was wird durch diese Behauptungen auch nur als die Vorstellung des Dr. Kahnis klar? Z. B. ist Dr. Kahnis Trichotomist, d. h. unterscheidet er ein besonderes Wesen des Geistes von dem Wesen der Seele, wie das Wesen der Seele, das im Tode von dem Wesen des Leibes geschieden wird, von diesem? Die einfache Coordination der drei Theile, in die der Mensch „zerfallen" soll, scheint darauf hinzuweisen. Aber Dr. Kahnis beginnt mit dem Satze, daß sich die Seele des Menschen von der Thierseele dadurch unterscheide, daß sie Selbstbewußtsein habe, und so scheint denn das Selbstbewußtsein, das bald darauf als „Blüthe der Seele" mit dem Geiste identificirt wird, als Eigenschaft der Seele gefaßt zu sein. Wenn uns aber damit die Trichotomie verschwindet, so scheint nun nach den Sätzen des Dr. Kahnis auch die Dichotomie zu verschwinden. Denn wenn die Seele als die Blüthe des Leibes bezeichnet wird, wie der Geist die Blüthe der Seele ist, so droht auch die Seele sammt ihrer Blüthe zu etwas, was das Naturleben, der Leib „hat", herabzusinken. Daß freilich Dr. Kahnis nicht Materialist ist, geht aus anderen Aeußerungen hervor; aber die hier aufgestellten Sätze schwanken doch in sehr merkwürdiger Weise zwischen Trichotomie und Materialismus. Doch, was die Hauptsache ist, auch über die drei Grundkräfte, ihr Verhältniß zu einander auf Grund ihres Verhältnisses zur Einheit des Lebens, kommt es zu keiner „psychologischen" Klarheit. Während als die Einheit derselben der Geist im Unterschiede von der Seele bezeichnet wird, wie er doch keineswegs mit der in Betracht kommenden Einheit des Lebens sich unmittelbar deckt, werden diese drei Grundkräfte einmal in das Verhältniß einfacher Coordination gestellt, das doch wohl dem Verhältniß des „Fühlens" zu den beiden Grundkräften des Denkens und Wollens nicht entsprechen möchte, und wird wieder anderseits das Selbstbewußtsein als das eigentliche Centrum des Geisteslebens, als das, was den Menschen zum Ich, zur Person macht, hingestellt, woraus denn folgen würde, daß das Denken, das Wissen nicht sowohl eine Function des Ich neben andern wäre, sondern als das „Centrum des Geisteslebens" die andern Functionen als seine Functionen unter sich hätte.*)

*) Dr. Kahnis hat sich über die hier beregten Punkte an einem andern Orte, bei der Argumentation für die Unsterblichkeit der Seele näher ausgesprochen (vgl. S. 185 ff.), und wir dürfen die da gegebenen Aufschlüsse um so weniger unbeachtet lassen, als sie von großer Wichtigkeit für die

Nach den obigen „psychologischen" Behauptungen geht Dr. Kahnis dazu über zu entwickeln, wie eine jede der drei

---

Lehre von der Person Christi werden. Dr. Kahnis geht auch da von der Vergleichung mit der Thierseele aus. Die Thierseele ist die Einheit des thierischen Organismus, welche vermitelst der Nerven aus einem Mittelpunkte wahrnimmt, empfindet, begehrt und wirkt. Auch in der Thierseele ist somit eine einheitliche Kraft, im Unterschiede von den Nerven, vermittelst deren sie wahrnimmt u. s. w. So lassen sich auch der Thierseele die Prädicate der Einheit, Idealität, selbst der Immaterialität nicht absprechen. Aber die Thierseele ist nichts weiter als die ideale Einheit des Thierlebens, dessen Functionen ganz aufgehen in die den Gliedern des Leibes gegebenen Zwecke. Die Thierseele ist zwar nicht, wie der Materialismus will, ein Compositum aus den einzelnen Nerven, sondern eine von denselben unabhängige Einheit, steht und fällt aber mit dem Leibe, dessen Einheit sie ist. Ganz anders verhält es sich mit der Seele des Menschen. Die Seele des Menschen ist ihrem eigentlichen Wesen nach Selbstbewußtsein. „Nun ist auch der Mensch Organismus: ein Leib mit einem seelischen Mittelpunkte. Was aber an dem Menschen Organismus ist, stirbt auch. Wenn sich der Leib des Menschen im Tode auflöst, hören auch die nur auf den Leib sich beziehenden seelischen Functionen auf. Aber die Seele des Menschen ist Selbstbewußtsein, als solche Person, Geist." (Hier tritt das rechte Verhältniß zu der Frage nach der trichotomischen oder dichotomischen Theilung klar hervor.) „Betrachten wir das Wesen des Selbstbewußtseins näher. Wohl ist das Thier eine Art Selbst, aber nur das Selbst seines Organismus, welches in Allem, was es wahrnimmt, empfindet, begehrt, thut, nur den Gesetzen seiner Gattung dient. Auch das edelste ist ein Exemplar seiner Gattung. Das menschliche Ich aber hat, oder vielmehr ist eine solche Spitze der Selbstconcentration, daß es nicht nur seinen Leib wie ein ganz fremdes Object (Bruder Esel nannte bekanntlich Franz von Assisi seinen Leib) betrachten, behandeln, ja zerstören, sondern seine Geisteskräfte, seinen Geistesinhalt, seine Person, ja sich selbst in eine objective Ferne rücken kann. Mein Ich sagt: Ich habe, ich bin ein Ich. Solch eine über alles Stoffliche erhabene, durch und durch einheitliche Kraft ist ein Atom, dessen Auflösung undenkbar ist. (?) Während das Thier nur ein Exemplar seiner Gattung ist, verhält sich das Selbstbewußtsein frei zu dem Inhalte seiner Gattung." „Dem actuellen d. h. dem in den einzelnen Kräften bestimmt ausgeprägten, auf Bestimmtes gerichteten Bewußtsein, welches an die Nervenfunction gebunden ist, liegt das potentielle Selbstbewußtsein zu Grunde, der innerste Kern des Geistes, welcher durch keinen Wechsel der Nervenfunctionen berührt wird: ein Abbild Gottes, der nicht schläft noch schlummert." Dadurch wird der Mensch zur Person gemacht. „Denken, Wollen, Fühlen sind nur die Organe des Geistes, welcher seinem innersten Wesen nach Selbstbewußtsein ist." Das Atom der menschlichen Seele wird mit dem Selbstbewußtsein identificirt, potenzielles Selbstbewußtsein wird als innerster Lebensgrund, als der innerste Kern des Geistes bezeichnet, so daß Denken (d. h. näher auf Bestimmtes gerichtetes Bewußtsein), Wollen, Fühlen als die Organe des Selbstbewußtseins erscheinen. Wir werden später sehen, welche Bedeutung diese Sätze für die Christologie des Dr. Kahnis gewinnen. Man braucht sie aber nur genauer anzusehen, um ihres Irrthums gewiß zu werden. Das Selbstbewußtsein ist nicht identisch mit dem Ich; das Selbstbewußtsein ist freilich eine nothwendige wesentliche Form des Lebens der persönlichen Creatur, ein nicht selbstbewußtes

Grundkräfte des menschlichen Geistes zu Gott als ihrem Ziele hinstreben müsse. Als Beispiel der Art, wie das geschieht, führen wir das an, was vom Gefühl gesagt wird. „Das Gefühl ist das unmittelbare Bestimmtsein des Ich als Individualität. Das Organ des Gefühls nennen wir Herz oder Gemüth. Darunter verstehen wir den Naturboden des Geistes, auf welchem Alles, was des Menschen geistiges Eigenthum ist, als Sinn, Trieb oder Gefühl (im engeren Sinne, oder Stimmung) in naturgemäßer Unmittelbarkeit vorhanden ist. Der Sinn, das theoretische Gefühl, ist die Empfänglichkeit des Herzens für die Erscheinungen des Lebens, der Trieb, das praktische Gefühl, ist der Zug des Herzens zur Aneignung der Erscheinungen des Lebens, welches sich zwischen den beiden Polen Lust und Unlust bewegt. Das Herz ist eine geistige Totalität, welche im Sinne das Erkennen und im Triebe das Wollen als Momente in sich trägt, seinen Mittelpunkt aber in dem unmittelbaren Bewegtsein hat, welches wir gewöhnlich Gefühl nennen. Haben wir das Herz den Naturboden des Geistes genannt, so ist die Sonne, welche Alles auf demselben belebt, die Lust. Lust aber bringt dem Herzen Alles, was Gefühl, Sinn und Trieb der Individualität harmonisch berührt. Wie und wo das Herz, so und da der Schatz, und wie und wo der Schatz, so und da das Herz. Was das Herz vom

---

Ich ist ein innerer Widerspruch. Aber doch ist das Selbstbewußtsein nur eine wesentliche Grundform des persönlichen Ich-lebens, und zwar nur eine, die für sich nicht im Stande wäre das volle Wesen des persönlichen Lebens zu constituiren. Das Wollen und zwar das freie Wollen, das allein Wollen im eigentlichen Sinne ist, ist eine ebenso nothwendige Grundform des Ich. Das Wollen aber ist nicht eine Function des Selbstbewußtseins, sondern des selbstbewußten Ich. Mit dem Selbstbewußtsein als solchem wäre für das selbstbewußte „Atom“ gar noch nicht das Wollen, das freie Wollen, die Macht der Selbstbestimmung, des Selbstwillens gegeben. Daß das nicht der Fall ist, geht daraus hervor, daß der Determinismus, der den wirklichen Selbstwillen der endlichen persönlichen Creatur verneint, damit aber auch in einem wesentlichen Momente das Wesen des persönlichen Ich-lebens aufhebt, so viele Vertreter unter den bedeutendsten Philosophen hat finden können. Wissen und Wollen sind die beiden Grundformen des persönlichen Lebens, des Geistes, wobei es sich von selbst versteht, daß das Verhältniß dieser wesentlichen Grundformen des persönlichen Lebens zu dem einigen persönlichen Leben (dem „Atom“ des Geistes) nicht in falsch äußerlicher Weise gefaßt werden darf, als träten sie zu dem Wesen erst irgendwie hinzu. Es ist aber gleicherweise falsch, wenn man eine dieser beiden wesentlichen Grundformen des persönlichen Lebens, sei es das Bewußtsein oder den Willen, zum Einheitskern des Wesens der Person machen will. Gar das „potenzielle Selbstbewußtsein“ als Kern des Geistes ein Abbild Gottes nennen, der nicht schläft noch schlummert, das gehört einer Logik an, die uns verschlossen ist.

ersten bis zum letzten Pulsschlag des Lebens begehrt, ist Lust, Glück, Seligkeit. Aber für die Unendlichkeit geschaffen findet das Herz in nichts Creatürlichem volle Genüge. So groß und reich die Schätze sind, welche die Natur und das menschliche Leben umschließen: sie füllen das Herz nicht aus. Nennt man die Kunst das Leben glücklich zu machen Lebensweisheit, so ist die große Regel derselben: das Leben klug auszubeuten, um ein dauerndes Glück zu erwerben, wie es Christus im Gleichnisse vom ungerechten Haushalter ausspricht, nur ein trübes Abbild der wahren Weisheit, nämlich sich in Gott und seinem Reiche die ewigen Hütten des Glückes zu erwerben: die Glückseligkeit, das Herz, unruhig in der Welt, findet seine Ruhe nur in Gott." Der Sinn dieser poetisch-thetischen Deduction ist also der, daß sich die Grundkraft des Gefühls nur dann in ihrem nothwendigen Streben erfüllen kann, wenn sie die Stillung ihres mit ihrem Wesen identischen Begehrens in Gott findet, welcher Satz nicht sowohl auf die „psychologische" Natur der Grundkraft des Gefühls als auf die thetisch herbeigezogene Thatsache, daß das Herz (des endlichen Menschen) für die Unendlichkeit geschaffen sei, gegründet wird. In ähnlicher Weise wird dann das Analoge in Betreff der beiden andern Grundkräfte, des Denkens und Wollens, ausgeführt. Und so kommt Dr. Kahnis dann zu folgendem Schlusse (S. 138): „Das Resultat dieser psychologischen Darlegung ist, daß der Mensch endlicher Geist ist, welcher in seinen Geisteskräften nach dem Unendlichen strebt: fühlend nach unendlichem Glück, denkend nach der höchsten Wahrheit, wollend nach dem absolut Guten. Das Unendliche aber, nach welchem der Mensch strebt, hat nur Realität in Gott. Der menschliche Geist ist endlich, aber für das Unendliche, für Gott. Ergab sich uns nun im Vorigen, daß die Religion, sowohl im Denken, als im Wollen, als im Fühlen ist, so bietet sich nun die Bestimmung der Religion: Hingabe des Menschen an Gott im Denken des Wahren, im Wollen des Guten, im Fühlen der Seligkeit. Hier aber hätten wir wieder das mechanische Nebeneinander des Denkens, Wollens, Fühlens. Und wenn der Weg des Denkens, Wollens, Fühlens zu Gott führte, so würde das Streben nach dem Wahren, Guten, Schönen auch ohne Hingabe an Gott Religion sein. Sagt man aber, daß das Streben nach dem Wahren, Guten, Schönen nur dann Religion ist, wenn es Hand in Hand mit dem Gottesbewußtsein geht, so ergiebt sich eben, daß die Religion doch etwas von diesem Streben Verschiedenes ist. Religion hat der Mensch noch ehe von solchem Streben die Rede sein kann, sie verläßt ihn auch dann nicht, wo solch Streben ganz zurücktritt, und entzieht sich um-

gekehrt denen, denen man das Zeugniß geben muß, daß sie rastlos nach dem Wahren, Guten und Schönen streben. Religion ist ein unmittelbares Leben."

Wir vermögen weder zu sehen, wie dies Resultat aus der „psychologischen" Untersuchung hervorgeht, noch auch, wie dasselbe eine Antwort auf die Frage sein soll, die aufgeworfen war, nämlich wie die Religion mit dem menschlichen Geistesleben zusammenhänge. Vielmehr dieser resultatlose Schluß ist der Beweis dafür, daß Dr. Kahnis von Anfang an den Gang seiner Untersuchung in grundverkehrter Weise angelegt hat. Dr. Kahnis nimmt, indem er sein Resultat zieht, den Satz als den eigentlich springenden Punkt auf, daß der Mensch endlicher Geist sei, der in seinen Geisteskräften nach dem Unendlichen strebe. Allein dieser Satz folgt ja nicht als Resultat aus seiner psychologischen Untersuchung über die Grundkräfte des Menschen und das mit ihrem Wesen gesetzte nothwendige Streben derselben. Ganz im Gegentheil war ja dieser Satz als bloße These in die Untersuchung hereingezogen, um zu dem Resultat zu kommen, daß das Streben der Grundkräfte auf Gott als ihr Ziel sich richten müsse. Dr. Kahnis, indem er jetzt im Resultat eben jenen Punkt als den eigentlich entscheidenden hervorhebt, worauf Alles ruht, beweist damit nur, daß sich seine Untersuchung von Anfang eben auf diesen Punkt, und nicht auf die Betrachtung der Grundkräfte des Geistes und ihr Verhältniß zu der an sich noch nicht erkannten Religion hätte richten müssen. Aus dem endlichen Wesen der selbstbewußtfreien Creatur und dem damit gesetzten Verhältniß derselben zu ihrem absoluten Grunde hätte die Nothwendigkeit der Religion und ihr allgemeiner Begriff, der dann nicht mit der „Urgestalt" der Religion oder mit einer durch die verschiedenen positiven Religionen gleicherweise hindurchgehenden „allgemeinen Religion" zu verwechseln gewesen wäre, hergeleitet werden müssen. Dann wäre zugleich das Wesen der Religion als ein einheitliches im allgemeinen Begriff von derselben erkannt. Dr. Kahnis hätte nicht immer wieder vor dem unglücklichen mechanischen Nebeneinander des Denkens, Wollens und Fühlens gestanden. Vielmehr wäre erst dann, nachdem der einheitliche Begriff vom Wesen der Religion gefunden war, die Frage nach dem Verhältniß desselben zur Einheit des Lebens und zu der Verschiedenheit der wesentlichen Grundformen des Lebens zu behandeln gewesen. Wenn Dr. Kahnis meint, er habe auf seinem Wege die Bestimmung der Religion: Hingabe des Menschen an Gott im Denken des Wahren u. s. w. gefunden, so ist das eine Täuschung, wie er ja selbst bestätigt, wenn

er daran erinnern muß, daß es auch ein Streben nach dem Wahren u. s. w. ohne Religion giebt, und daß das Streben nach dem Wahren u. s. w., wenn es durch sich selbst zu Gott führte, auch ohne die Hingabe an Gott Religion sein würde. Um also die Bestimmung der Religion als Hingabe an Gott zu finden, die Dr. Kahnis nur in sein Resultat hineinwirft, hätte gezeigt werden müssen, daß der endliche Mensch als solcher die Wahrheit des Lebens nur finden könne auf Grund des Zusammenschlusses, der Gemeinschaft mit Gott, auf Grund davon, daß er sich Gott hingegeben habe, um Gott den bestimmenden und erfüllenden Grund seines Lebens sein zu lassen. Wenn sich dann aber Dr. Kahnis dabei beruhigt gefunden zu haben scheint, daß die Religion doch etwas von dem „psychologisch" untersuchten Streben der Grundkräfte Verschiedenes sei, so ist das sehr auffallend. Es heißt das ja nichts Anderes, als aussprechen, daß man die Antwort auf die aufgeworfene Frage auf dem eingeschlagenen Wege nicht gefunden habe. Oder wäre durch das bloß negative Resultat das Recht dafür gewonnen, mit sehr vollem Munde in die hohle Phrase: „Religion ist unmittelbares Leben" am Schlusse auszubrechen?

Die Phrase ist falsch. Gewiß ist die Religion Leben, aber unmittelbares Leben ist sie nicht. Was soll es denn am Schluß der geführten Untersuchung auch nur heißen, wenn die Religion als ein unmittelbares Leben bezeichnet wird? Das soll es doch nicht heißen sollen, daß sie als etwas Unmittelbares im Leben da ist, noch vor und abgesehen von der Wirklichkeit des Lebens in der Verschiedenheit seiner wesentlichen Grundformen. Das würde ja im Widerspruch stehen mit dem, was Dr. Kahnis im Anfang aufgestellt hat, daß nämlich die Religion ihrem Wesen nach ein Moment sowohl des Wissens, wie des Fühlens und des Wollens in sich schließe. Die Religion ist allerdings ein in sich selbständiges Wesen, das durch seine bestimmende Immanenz das Denken und Handeln, überhaupt alle Actionen des Lebens zu religiösen macht. Aber nach diesem seinem selbständigen, eigenthümlichen Wesen schließt es wie ein Wissen so auch ein Ethisches der Hingabe an Gott in sich, und eben unter diesem Gesichtspunkte wäre die Frage nach dem Sitze der Religion im menschlichen Geiste, die Frage nach dem Verhältniß derselben zu den verschiedenen Grundformen des Lebens zu beantworten gewesen, wozu es bei Dr. Kahnis gar nicht gekommen ist. Aber auch dann ist die Phrase eine falsche, wenn ihr Sinn der sein sollte, die Religion sei unmittelbar mit dem Leben selbst als Factum gesetzt. Das ist ja keineswegs der Fall. Mit dem menschlichen Leben ist nur die

religiöse Anlage, sind nur die subjectiven Voraussetzungen der Religion gesetzt, deren Zustandekommen freilich durch das menschliche Wesen insofern gefordert ist, als nur in ihr, und zwar nur in der wahren Religion das menschliche Leben seine eigene Wahrheit findet. Die Religion selbst aber, wie sie als Hingabe an Gott in dem Verhalten des Menschen zu Gott besteht, setzt zu ihrem wirklichen Zustandekommen voraus, daß Gott irgendwie (in natürlicher oder besonderer Offenbarung) dem Menschen gegenständlich geworden ist. Das kann man nicht übersehen, sobald man sich nur das Wesen der Religion selbst im Unterschiede von ihren subjectiven und objectiven Voraussetzungen klar gemacht hat, und es gehört zu den schwer begreiflichen Thatsachen der neuesten Theologie, daß das von Dr. Kahnis hat versäumt werden können. Es ist aber auch sehr wichtig, das nicht zu übersehen: denn achtet man auf den Unterschied zwischen der Religion selbst und ihren mit der menschlichen Natur selbst gesetzten subjectiven Voraussetzungen, so hat man auch von Anfang an die richtige Grundlage für die Unterscheidung der falschen Religion von der wahren, die nur eine sein kann, wie man zugleich dadurch geschützt ist, die Religion unter Verwechselung derselben mit ihren subjectiven Voraussetzungen in der Natur des Menschen zu naturalisiren und eine allgemeine natürliche Religion als den Wahrheitskern der positiven Religionen und auch des Christenthums geltend zu machen. Die wahre Religion setzt nach ihrem Zustandekommen außer den mit der Natur des Menschen gesetzten subjectiven Voraussetzungen noch ein Zwiefaches voraus, daß es nämlich der wahrhaftige Gott selbst ist, der in seinen Offenbarungen dem Menschen gegenständlich wird, und daß dem gegenüber das rechte Verhalten von Seiten des Menschen eintritt. Doch wir unterlassen, diese Gedankenreihen weiter zu verfolgen. Es wird wohl klar sein, daß die Phrase: Religion ist ein unmittelbares Leben eine hohle und falsche ist. In den weiteren Untersuchungen des Dr. Kahnis wird uns das Falsche, das sich hinter dieser Phrase birgt, noch bestimmter entgegentreten.

Ohne daß es gelungen wäre, die Religion aus dem Wesen des menschlichen Geistes zu erklären oder ihren Begriff zu finden und zu bestimmen, geht Dr. Kahnis nun ohne Weiteres dazu über, das Wesen der Religion zu entwickeln, wie sie nach den Andeutungen der Vorrede und des Paragraphen im Glauben ihre Lebenswurzel, in der durch den Glauben vermittelten Gemeinschaft des Menschen mit Gott ihren Stamm und in dem religiösen Gemeinleben ihre Krone hat.

„Unter Glauben" beginnt Dr. Kahnis S. 139, „versteht man im gemeinen Leben eine Ueberzeugung auf Grund eines

persönlichen Zuges mit Hingabe verbunden." Ueber Etymologie und Bedeutung des deutschen Worts Glauben wird dann eine Exposition abgedruckt; die Prof. Leo in Halle dem Dr. Kahnis für diesen Gebrauch mitzutheilen die Güte gehabt hat. Dann wird nach Hebr. 11, 1 der religiöse Glaube als die zuversichtliche Ueberzeugung von einer jenseits der Gegenwart und Sichtbarkeit liegenden Realität bezeichnet. Diese Bezugnahme einer neutestamentlichen Schriftstelle, die in diesem von dem allgemeinen Wesen der Religion handelnden Abschnitte ganz unzulässig war, beweist nur, daß es sich für Dr. Kahnis um den vollen Begriff des Glaubens handelt. Es heißt dann weiter: „Ist der religiöse Glaube wesentlich Ueberzeugung, so ist er ebensomit ein Act des Wissens. Dieses Wissen aber ist dadurch Ueberzeugung, daß es (sic!) auf dem Grunde des Gemüths ruht. Der Gläubige weiß von Gott, weil das Gemüth ihn dahin zieht, wie der Magnet nach Norden, wie das Auge nach der Sonne strebt. Aller Glaube beruht auf dem Zuge des Herzens. Mit dieser Ueberzeugung ist aber Hingabe an Gott verbunden, welche offenbar ein ein Act des Willens ist. Es wirken also Wissen, Fühlen und Wollen im Glauben zusammen." Es ist auffallend, wie Dr. Kahnis auch nicht einmal die einfachsten und bekanntesten Dinge durchzudenken vermag. Es schwebt ihm hier offenbar das Rechte vor, aber nur sehr dunkel und unsicher, und indem er es zu fassen sucht, zerfällt es unter seinen unglücklichen Händen. Was soll das heißen, daß mit der Ueberzeugung, die der Glaube ist, Hingabe an Gott „verbunden" sei? Ist die Ueberzeugung des Glaubens da ohne die Hingabe, so daß diese nur zu jener hinzutritt? So ist es bekanntlich nicht, sondern, wenn von der Hingabe an Gott die Rede ist, die zum Wesen des Glaubens gehört, so ist der Sinn der, daß diese Hingabe an Gott constituirendes Moment im Wesen des Glaubens, also dafür sei, daß nur auf Grund solcher Hingabe an Gott der Glaube als Ueberzeugung, als zuversichtliche, gewisse Ueberzeugung von der Wahrheit des als Offenbarung Gottes sich Gebenden zu Stande kommen könne, wie man denn eben deshalb dabei nicht an Hingeben an Gott überhaupt, sondern an die im erfassenden, gewißwerdenden Glauben selbst sich vollziehende Hingabe des der falschen Selbstheit im Wissen und Erkennen vermittelst der Vernunft absterbenden Menschen denkt. Dann wird man freilich auch nicht mit Unterscheidung des Acts des Wollens in der Hingabe an Gott von dem, was dem Gemüthe gehört, sagen können, das Wissen des Glaubens sei dadurch Ueberzeugung, daß es auf dem Grunde des Gemüths beruht, wonach

also die Ueberzeugung als solche schon ohne den Act des Willens in der Hingabe an Gott zu Stande gekommen wäre, vielmehr was im Zustandekommen des Glaubens dem Gemüthe angehört — jener Zug des Herzens —, wird nur in Frage kommen können, wiefern es Grund der Hingabe an Gott im Fürwahrhalten des Geglaubten ist.

Doch lassen wir das. Am Schlusse dieser Ausführung über den Glauben finden sich folgende Sätze. „Schon daraus, daß im Glauben Wissen, Wollen, Fühlen zusammenwirken, folgt, daß derselbe in keiner dieser Kräfte ausschließlich seinen Sitz habe. Vielmehr ist der Glaube das mit dem Selbstbewußtsein unmittelbar gesetzte Gottesbewußtsein. Wie das Selbstbewußtsein aus Thesis, Antithesis, Synthesis besteht und doch Einheit ist, so besteht auch der Glaube aus drei Momenten und ist doch unmittelbar einheitliches Bewußtsein. In jedem Menschen ist mit dem Selbstbewußtsein das Bewußtsein des Sittengesetzes im Gewissen, das Bewußtsein von Gott im Glauben gegeben. Der Glaube also ist die Lebenswurzel, die Urgestalt aller Religion." Da hätten wir also zugleich die Antwort auf die früheren resultatlos gebliebenen Fragen. Es ist aber nicht leicht die Fülle des Falschen und der Widersprüche kurz zur Darstellung zu bringen, die in diesen wenigen Sätzen eingeschlossen ist. Wenn der Glaube das mit dem Selbstbewußtsein gegebene Gottesbewußtsein ist, wie sollen dann im Glauben Wissen, Wollen, Fühlen zusammenwirken? Bewußtsein, sei es nun unserer selbst oder Gottes, gehört entschieden nur der einen der „drei" Grundkräfte, der Bewußtseins- oder Wissens-Seite an. Daraus, daß Selbstbewußtsein auf Thesis, Antithesis, Synthesis beruht, folgt doch nicht jede beliebige Dreiheit von Momenten für das Gottesbewußtsein, und auch nicht eine Dreiheit [von] Momenten (Wissen, Wollen, Fühlen), die dem Bewußtsein als solchem gar nicht angehören. Und weiter: nach den früheren Bestimmungen des Dr. Kahnis soll der Glaube Ueberzeugung, und zwar Ueberzeugung mit Hingabe an Gott verbunden, sein. Wie reimt sich das dazu, daß er nun das mit dem Selbstbewußtsein unmittelbar gegebene Gottesbewußtsein sein soll? Das Gottesbewußtsein bezeichnet doch eben nur das eine Moment im Wesen des Glaubens, nämlich das seinen Inhalt bestimmende Bewußtseins- oder Wissensmoment in demselben. Dr. Kahnis selbst sagt denn auch sofort wieder, daß mit dem Selbstbewußtsein wie das Bewußtsein des Sittengesetzes im Gewissen, so auch das Gottesbewußtsein im Glauben gegeben sei, so daß er also den Glauben von dem Gottesbewußtsein wieder zu un-

terscheiden scheint. In Wahrheit ist ebensowenig, wie mit dem Bewußtsein des Sittengesetzes und zwar als den Menschen bindenden im Gewissen auch der die Forderung des Gewissens erfüllende gute Wille im Menschen von Natur gesetzt ist, auch mit dem Gottesbewußtsein im Selbstbewußtsein der Glaube als Hingabe an Gott, überhaupt die Religion unmittelbar gegeben. Das ist nicht einmal im Anfang, im Paradiese der Fall gewesen, denn da war dem Menschen mit dem Gewissen und dem Gottesbewußtsein außerdem auch noch die justitia originalis anerschaffen. Um so viel weniger kann der Satz des Dr. Kahnis von der sündigen Menschheit gelten. Man braucht es gar nicht zu leugnen, daß, wie das Sittengesetz im Gewissen als den Menschen bindendes sich bezeugt und dieser Bezeugung eine anerkennende Stimme im natürlichen Geiste des Menschen antwortet auch wider Willen des Menschen, so auch das Gottesbewußtsein sich mit der Kraft unmittelbarer objectiver Gewißheit in dem Menschen vernehmen läßt und in seinem Bewußtsein sich geltend macht; — das scheint es zu sein, was dem Dr. Kahnis vorschwebt, wenn er sagt, mit dem Selbstbewußtsein sei das Bewußtsein von Gott im Glauben gesetzt; — denn mit dem allen sind zwar die sehr wesentlichen subjectiven Voraussetzungen für das Zustandekommen des Glaubens, aber noch keineswegs der Glaube selbst gesetzt, wie er ja seinem Wesen nach die persönliche Hingabe des Menschen an Gott, der sich ihm bezeugt hat, ist. Gegen Dr. Kahnis muß noch mehr gesagt werden. Es ist genau genommen gar nicht einmal wahr, daß mit dem Selbstbewußtsein unmittelbar auch das Gottesbewußtsein gesetzt ist. Was auch sonst von der bekannten Schleiermacher'schen Bestimmung gesagt werden muß: handelt es sich darum, religionsphilosophisch, in Abstraction von den concreten Gestaltungen der Religion zu bestimmen, was als subjective Grundlage der Religion mit der menschlichen Natur als solcher gegeben sei, so wird man da immer auf eine ähnliche Bestimmung wie die Schleiermacher'sche: Gefühl der (absoluten) Abhängigkeit, geführt werden, weil man da immer auf die im Selbstbewußtsein irgendwie sich reflectirende Creatürlichkeit des endlichen Lebens wird kommen müssen. Das ist aber noch lange nicht identisch mit dem bestimmten Gottesbewußtsein. Es gehört vielmehr erst der Entwickelung der bestimmten Selbsterfassung des Lebens an, wie das Woher der Abhängigkeit, der creatürlichen Bedingtheit des menschlichen Lebens gefaßt wird. Es wird das von der Bezeugung Gottes oder dessen, was der Mensch für die über seinem bedingten Leben stehende Macht hält, dem

Menschen gegenüber abhängen. Achtet man hierauf, so ist es auch klar, daß der Glaube der Gott erfaßt, nicht etwas mit dem Selbstbewußtsein, überhaupt mit der Natur unmittelbar Gegebenes oder unmittelbar daraus Aufsteigendes ist. Hängt es von der Selbstbezeugung des wahrhaftigen Gottes gegen den Menschen ab, daß der Mensch mit seinem Glauben den wahrhaftigen Gott erfassen, ihm sich hingeben könne, so ist damit auch dies gegeben, daß der Mensch um Gott im Glauben erfassen, sich ihm hingeben zu können die Forderung über sich gelten lassen müsse, mit der sich Gott in seiner Selbstbezeugung an ihn richtet. Wer sich aber erinnert, wie schwer die Forderungen des sich selbstbezeugenden wahrhaftigen Gottes der Natur, gar der sündigen Natur des Menschen ankommen, der wird nicht mit Dr. Kahnis Gottesbewußtsein und Glaube als Lebenswurzel, als Urgestalt der Religion in einander wirren können. Die Folgen dieses rohen Quidproquo des Dr. Kahnis sind aber sehr bedenkliche. Wie es heißt die Grundlagen der christlichen Lehre von der Sünde und von der neuen Tugend des Geistes im Fundamente zerstören, wenn man das unmittelbare Bewußtsein des Sittengesetzes im Gewissen zur Lebenswurzel und Urgestalt des Guten des Menschen umsetzt, so heißt es auch die Wahrheit des christlichen Glaubens von Grund aus zerstören, den Glauben, das gnadenvolle Wunderwerk des heil. Geistes naturalisiren und die Natur, das Fleisch, zur Seele des neuen Lebens machen, wenn man das von Natur dem Menschen, auch dem gottlos von Gott abgewandten Menschen eingepflanzte und einwohnende, auch nach seiner Wahrheit sich ihm innerlich bezeugende und seine Gottlosigkeit richtende Gottesbewußtsein für den Glauben unterschiebt und (vgl. S. 169) sagt: „als die Lebenswurzel der Religion haben wir den Glauben erkannt, das unmittelbar aus der menschlichen Natur aufsteigende Bewußtsein von Gott, welches den lebendigen Gott ergreift.“

Es versteht sich von selbst, daß sich die bezeichnete Verwirrung auch in die weiteren Betrachtungen des Dr. Kahnis fortsetzen muß. Zum Glauben soll nun im Wesen der Religion als weiteres nothwendiges Moment die Gemeinschaft des Menschen mit Gott hinzutreten. Dr. Kahnis spricht sich darüber in folgender Weise aus (S. 143 f.): „Wie alles Geistesleben vom Selbstbewußtsein ausgeht, dieses aber ohne die Geistesfunctionen ein Grund ohne Haus, ein Centrum ohne Peripherie ist, so ist der Glaube wohl die Wurzel, aber nicht der ganze Baum der Religion. Der Glaube, welcher seinem dritten Momente nach Hingabe an Gott ist, um Gott zu ergreifen

(fiducia), ist nicht blos der Grund aller Religion, sondern auch das Organ, mit welchem der Religiöse Gott ergreift. Ein Glaube, welcher es beim Ueberzeugtsein bewenden läßt ohne mit Gott in Verbindung treten zu wollen, gleicht einem Erben, welcher sich mit dem Testamente beruhigt, ohne das Erbe selbst zu nehmen. Das ist der bloße Wissensglaube, von dem Jakobus sagt, daß ihn auch die Dämonen haben und zittern (2, 19). Alles Glaubens Zweck ist die Gemeinschaft mit Gott. Das aber ist das Zweite in der Religion. Wie sich nun diese Gemeinschaft des Menschen mit Gott gestaltet, ergiebt sich aus dem Verhältniß des menschlichen Geistes zu Gott. Der menschliche Geist ist endlich und fühlt, denkt, will endlich, aber er ist für ein unendlich Seliges, Wahres und Gutes, welches in Gott Realität ist. Soll nun der endliche Mensch in Gemeinschaft mit Gott treten, so kann, wenn Gott das unendliche Leben ist, dies gar nicht anders geschehen, denn daß der Mensch sein endlich Leben verliert, um das unendliche Leben in Gott zu gewinnen, sein endlich Leben opfert, um in Gott die Fülle wahren Lebens zu finden. Alle Religion, welche Leben ist, ist wesentlich ein Bund des Menschen mit Gott, in welchem der Mensch Gott sein Leben hingiebt, um von Gott das wahre Leben zu empfangen. Was dem Inder der Zustand der Auflösung in das Unendliche ist, dem Perser die Gemeinschaft mit dem Lichte, dem Griechen die schöne Darstellung der menschlichen Sittlichkeit, dem Platoniker die korybantische Begeisterung, dem Neuplatoniker die Einswerdung mit Gott, das ist dem Christen der Geist Gottes, der ein Geist der Wahrheit, des Guten, der Seligkeit, alle Kräfte des Menschen durchdringt und zum Höchsten erschließt. Wie die Gemeinschaft mit Gott das Ziel ist, auf welches alle Kräfte hinstreben, so muß sie auch in allen Kräften Gestalt gewinnen." Dr. Kahnis ist im Rechte, wenn er einen Glauben, der es beim bloßen Ueberzeugtsein bewenden läßt, einen bloßen Wissensglauben nennt und auf denselben das Wort des Jakobus anwendet. Aber hat er denn dabei übersehen können, daß er damit seine eigene Definition vom Glauben charakterisirt, wonach er den Glauben mit dem Gottesbewußtsein identificirt? Freilich hat Dr. Kahnis von Anfang hervorgehoben, daß im Glauben mit der Ueberzeugung Hingabe an Gott verbunden sei. Aber er hat es, wie wir sahen, versäumt, diese Hingabe an Gott als wesentliches Moment des Glaubens als solchen aufzuzeigen. Hätte er das gethan und so den bestimmten Begriff der fides salvifica, die in der fiducia ihr wesentliches Moment hat, gewonnen, so würde er auch einst die Sache so ha-

ben fassen können, als ob die „Gemeinschaft mit Gott" erst als Zweites zu dem Glauben hinzukomme. Der Glaube vollzieht sich nicht ohne daß dadurch die Gemeinschaft des Menschen mit Gott sich vollzöge, Glaube kommt ja nur als die Zuversicht des Menschen zu dem sich ihm bezeugenden Gotte zu Stande. Durch den Glauben, wie er im Menschen entsteht, ist Gott für das Leben erfaßt und der Mensch ein Mensch Gottes geworden. Wie dann das Leben im Denken, Wollen und Fühlen bestimmt wird in Folge des durch den Glauben für den Menschen Wirklichgewordenen, darin vollzieht sich nicht erst die Gemeinschaft mit Gott, sondern darin entfaltet sich die Frucht derselben für's Leben nach allen Seiten hin; und Dr. Kahnis hat nur dies beides hier wieder mit einander verwechselt. Wenn Dr. Kahnis dann weiter von der Art, wie sich die Gemeinschaft mit Gott gestalte, sagt, da müsse der Mensch sein endlich Leben verlieren, um das unendliche Leben in Gott zu gewinnen, so liegt auch da eine eigene Verwechselung sehr verschiedener Kategorien vor. Nicht darauf kommt es an, daß der Mensch sein endlich Leben verliere, der Mensch hört in der Gemeinschaft mit Gott nicht auf, endlich zu sein; sondern darauf kommt es an, daß er sein Leben, sein falsches Selbstleben verliere und aufgebe, um sein Leben in und aus Gott zu haben. Freilich der Inder, der Perser, der Platoniker, diese Heiden alle identificirten das Böse mit der Endlichkeit und strebten deshalb im Proceß der Entwerdung von der Endlichkeit das Einswerden mit Gott als Aufgehen im Unendlichen an; aber das ist eben die heidnische Verkehrung und deshalb darf die christliche Wissenschaft diese heidnische Verkehrung nicht als den Gesichtspunkt höherer Allgemeinheit aufstellen, unter den sich auch die Wahrheit der christlichen Religion soll subsumiren lassen.

Nachdem Dr. Kahnis auch das dritte Wesensmoment der Religion, das religiöse Gemeinleben, aus einem zwiefachen Bedürfniß des Einzelnen abgeleitet und dem entsprechend einmal als Erziehungsanstalt zur Religion, zweitens als den Ausdruck der religiösen Gemeinschaft charakterisirt hat — wir unterlassen es näher darauf einzugehen — geht er §. 10: „die Wahrheit der Religion," dazu über, durch die Philosophie den Beweis für die Wahrheit der Religion, wie sie im Vorigen bestimmt ist, zu führen. „Die organische Entwickelung des Wesens der Religion als einer Lebenserscheinung ist kein Beweis der Wahrheit derselben. Die Entscheidung hierüber fällt der Vernunft zu, d. h. dem auf die Wahrheit gerichteten Erkenntnißvermögen. Auf dem Gebiete der Wissenschaft kann die Sache der Vernunft nur die Philosophie vertreten."

(S. 146.) Von Gott „weiß der Religiöse in Form des Glaubens. Daß aber ein intensiv sehr starker Glaube sich einen falschen Inhalt geben kann (Aberglaube), ist eine unbestreitbare Thatsache. Glaube ist eben ein Wissen aus subjectivem Grunde. Liegt also im Glauben als solchem nicht die Bürgschaft der Wahrheit, so ist der für die Wahrheit gemachte Mensch an das Organ der Wahrheit, die Vernunft, gewiesen." (S. 149.) „Da die Möglichkeit, daß der Glaube sich einen falschen Inhalt geben kann, eine so mächtige Wirklichkeit in der Menschheit gefunden hat, Leben also und Auctorität in der Religion als solche keine Bürgschaft der Wahrheit sind — denn diese leisten alle positiven Religionen — so kann sich auch die christliche Religion dem Anspruch der Prüfung nicht entziehen, am wenigsten innerhalb des auf Prüfung ruhenden Protestantismus in einer Zeit, die alle Lebensverhältnisse nach ihrer Vernunftlegitimation fragt."

Da müssen wir nun zunächst sagen, daß, wenn die religionsphilosophischen Untersuchungen im Früheren streng und richtig vollzogen wären, dann ja ein anderweitiger Beweis für ihre Richtigkeit weder nöthig noch auch möglich wäre. Daraus, daß Dr. Kahnis einen solchen noch für nöthig hält und antritt, geht von Neuem hervor, daß er sich seiner Aufgabe im Vorigen nicht klar geworden ist. Die historisch-genetische Methode hätte gefordert, daß er — was eben nur vermittelst der Philosophie möglich gewesen wäre — aus dem Wesen des Menschen entwickelt hätte, was darin noch abgesehen von den besonderen Offenbarungen in Beziehung auf das Wesen der Religion gesetzt und gegeben ist, entweder unmittelbar oder so, daß es mit Sicherheit daraus gewonnen werden kann. Das hat nun aber Dr. Kahnis nicht gethan. Er hat vielmehr eine allgemeine, natürliche Religion als eine gegebene Thatsache in ihren wesentlichen Momenten hingestellt, in der dann z. B. ein bestimmter Gottesbegriff, die Gewißheit von der Unsterblichkeit der Seele, die sittliche Hingabe des Menschen an Gott im Aufgeben seines Lebens, auftreten. Es ist somit im Grunde die natürliche Religion des Deismus, die als das allgemeine Wesen der Religion und so als Element der Dogmatik hingestellt ist. Und freilich für diese These einer allgemeinen Religion und ihres bestimmten Inhaltes konnte Dr. Kahnis sich wohl nach einem Beweise umsehen.

Nun, daß es auch Glaube mit falschem Inhalt giebt, dem es an der subjectiven Gewißheit nicht fehlt, ist ja allerdings unbestreitbare Thatsache der Geschichte. Wir selbst haben auf diese Thatsachen Solchen gegenüber hinweisen müssen, die mit

Verkehrung der Wahrheit des testimonii Spiritus Sancti ein falsch-einseitiges Gewicht auf das Moment des subjectiven Ueberzeugtseins für sich im Glauben legen. Allein darum liegt der Prüfstein für die Wahrheit des Glaubens noch nicht außerhalb des Glaubens selbst in seinem Zusammenschlusse mit seinem Objecte, der Offenbarung Gottes. Es würde dem Glauben als solchem die Bürgschaft der Wahrheit nur dann fehlen müssen, wie Dr. Kahnis meint, wenn es sich im Uebrigen so verhielte, wie es diesem Gelehrten scheint, wenn wirklich der Glaube ein Wissen nur aus subjectiven Gründen wäre, und wenn die Auctorität in der Religion als solche keine Bürgschaft der Wahrheit sein könnte, weil alle positiven Religionen dieselbe „leisten." So ist es nun aber nicht. Der Glaube wird seines Inhalts nicht aus bloß subjectiven Gründen gewiß, sondern auf dem Grunde der sich ihm als des wahrhaftigen Gottes wahrhaftige Offenbarung bezeugenden Offenbarung Gottes; und dieser wahrhaftigen Offenbarung des wahrhaftigen Gottes wohnt eine Zeugnißkraft für ihre Wahrheit bei, welche nicht alle positiven Religionen für den Glauben zu „leisten" vermögen. Wenn übrigens Dr. Kahnis Recht hätte, so würde damit dem Glauben als solchem überhaupt jede Gewähr der gewissen Wahrheit abgesprochen sein; denn nur so weit wäre eine Gewähr derselben gegeben, als dieselbe durch die Vernunft, „das Organ der Wahrheit", festgestellt werden könnte. Auch wenn man dann, wie Dr. Kahnis thut, ein noch darüber Hinausgehendes als für die positive Religion Nothwendiges anerkennte, so würde doch dafür immer nur eine gewisse Probabilität gewonnen werden können, und zwar auch eine solche nur in so weit, als sich das über die Vernunfterkenntniß Hinausgehende irgendwie als vernunftgemäß auswiese. Die sichere Gewißheit der Wahrheit würde nur jenen Sätzen der allgemeinen Religion, und zwar auf Grund der Vernunft, eignen, das dagegen, was bloß auf dem Grunde des Glaubens für das Subject gewiß würde, das würde durch die von Dr. Kahnis aufgestellten Sätze immer für den vernünftigen Mann als ein mit dem Charakter der Unsicherheit Behaftetes hingestellt sein. Es bedarf nicht erst der Ausführung, wie damit die positive Religion in ihrem Unterschiede von der „allgemeinen Religion" im Herzen letal getroffen ist. Wenn Dr. Kahnis sich dieser Consequenzen nicht klar geworden zu sein scheint, so ist das nach den Entwickelungen seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts schwer zu begreifen. Doch wir werden bald zu sehen Gelegenheit haben, mit welcher auffallenden Unklarheit sich Dr. Kahnis überhaupt in diesen Fragen bewegt.

Denn, so müssen wir nun fragen, wie steht es mit der Vernunft, mit der Philosophie, was vermag sie denn in Sachen der Religion gewiß zu beweisen und sicher zu stellen? Wie stellt sich dieser Punkt für Dr. Kahnis? Wir werden doch das Recht haben zu sagen, nach seinen obigen Sätzen zu urtheilen müße er meinen, durch die Philosophie im Unterschiede vom Glauben irgend etwas in Betreff des Inhalts der „allgemeinen Religion" als Wahrheit wirklich sicher stellen zu können. Denn im andern Falle würde ja, da dem Glauben als solchem principiell zwar nicht die subjective Sicherheit der Ueberzeugung, aber jede Gewähr der Wahrheit des so erfaßten Inhalts abgesprochen ist, Alles ins Unsichere gestellt sein und an einen Beweis für die Wahrheit durch die Vernunft als Organ der Wahrheit könnte dann gar nicht gedacht werden. Es scheint uns, als könne über die bezeichnete Alternative kein Zweifel Statt haben.

Dr. Kahnis geht, um den von ihm geforderten Beweis für die Wahrheit der „allgemeinen" Religion vermittelst der Philosophie zu führen, in eine Darlegung der sogenannten Beweise für das Dasein Gottes ein und gewinnt als Resultat den Satz: „Zusammengefaßt bieten also diese aus den einzelnen Sphären der Philosophie erwachsenen Beweise für das Dasein Gottes den Begriff eines absoluten Geistes, welcher Grund und Ziel der Welt ist. Somit beweist sich der Gegenstand des unmittelbaren Glaubens als Inhalt der Wahrheit."

In alles Einzelne dieser Entwickelungen folgen wir dem Dr. Kahnis nicht. Nur um zu zeigen, wie wenig derselbe zu strengem philosophischen Denken angelegt und gerüstet ist, machen wir auf seine Exposition des ontologischen Beweisverfahrens aufmerksam, wobei er zwischen den größten Widersprüchen hin und her schwankt, ohne auch nur zum Verständniß dieses Beweisverfahrens gelangen zu können. Das ontologische Beweisverfahren beruht nach seiner Eigenthümlichkeit bekanntlich auf der (realistischen) Voraussetzung, daß dem (richtigen) Denken, auch sofern es sich im Begriff über die Erfahrung erhebt, die objective Realität des Seins entspreche. So schließt man aus dem Begriff Gottes (oder des Absoluten) auf Grund davon, daß dieser Begriff sich als ein nothwendiger — dem Denken — ergebe und daß er so das Prädicat der Realität und des Seins in sich schließe, unmittelbar aus diesem Begriff auf die objective Realität, auf das objective Sein seines Inhaltes (Gottes oder des Absoluten). Mit der realistischen Voraussetzung über das Verhältniß zwischen dem Sein und den Begriffen des Denkens fällt nothwendig auch das ontologische

Beweisverfahren zusammen. Dr. Kahnis freilich meint das Recht des Gegensatzes gegen die realistische Annahme über das Verhältniß zwischen Sein und Denken anerkennen und doch zugleich das ontologische Beweisverfahren festhalten zu können. Es versteht sich von selbst, daß das nur möglich ist, weil er einerseits nicht zu einer Klarheit über den betreffenden philosophischen Gegensatz kommt und andererseits etwas als den wahren Inhalt des ontologischen Beweisverfahrens unterschiebt, was dem ontologischen Beweisverfahren als solchem fremd ist. Nach Dr. Kahnis ist „im Allgemeinen" der Einwurf, daß von dem gedachten und geforderten Sein kein Schluß auf die Existenz gelte, treffend gegen das Anselm'sche Argument, das von ihm freilich in der allerdürftigsten Weise angegeben ist. Nach Dr. Kahnis war es ferner „keine ungerechte Kritik, als Kant, obwohl nicht ohne barbarische Wendungen in der Weise Gaunilo's (von der Vorstellung von hundert Thalern kein Schluß auf Besitz derselben), nachwies, daß aus dem Begriff das Sein nicht herausgeklaubt werden könne." Und gegen Hegel, der das ontologische Beweisverfahren wieder aufnahm, wie es ja denn mit der Grundvoraussetzung seiner Philosophie, der Identiät zwischen Sein und Begriff, im Gegensatze gegen die kritische Philosophie, zusammenfiel, machte Dr. K. geltend, daß für den, der das Wissen der Menschheit von Gott nicht für das Wissen Gottes von sich selbst halte, sondern außer und über dem menschlichen Glauben und Wissen einen persönlichen Gott bekenne, immer die Kluft zwischen der Idee und der Existenz bleibe. So scheint also Dr. Kahnis die realistische Annahme, worauf das ontologische Beweisverfahren ruht und damit also auch dieses selbst zu verwerfen. Nichtsdestoweniger will er ein Recht der realistischen Annahme und des ontologischen Beweisverfahrens festhalten. „Das unsterbliche Verdienst Kants besteht darin, den Unterschied zwischen der Welt der Erscheinung und der Welt des Begriffs zum Bewußtsein gebracht zu haben. Der Begriff nimmt aus der Welt der Erfahrungen seinen Stoff, erhebt aber denselben in das Reich der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, welches jenseits der Erscheinungen liegt. Aber wenn die Begriffe so wenig existiren als die Kategorien objective Existenzen sind, so folgt daraus nicht, daß alles Denken nur ein willkürlich subjectives Operiren in den Erscheinungen ist, welches eigentlich nur ein Erkennen des Erkennens erzielt." Es soll also dem Recht der kritischen Philosophie gegenüber doch auch ein gewisses Recht des Realismus zur Geltung gebracht werden. Und gewiß, das Denken, wie es das Gemeinsame der Einzeldinge der Wahrnehmung unter einander zusammenfaßt,

ist kein bloß willkührlich subjectives Operiren in den Erscheinungen; wie es seinem Inhalte nach gebunden ist an das von den „Erscheinungen" Dargebotene, so dient es auch dazu, das objective Sein und Wesen der Dinge zu erkennen. Darum aber handelt es sich auch gar nicht bei der Frage über den Werth der realistischen Annahme, sondern da fragt es sich, wie sich der Begriff mit seinem Inhalte bestimmter zu dem ihm in der objectiven Realität des Seins Entsprechenden verhalte. Dr. Kahnis fährt fort: „Vielmehr erhebt der Begriff die Erkenntniß aus dem Reich der Erscheinungen, welche die sinnliche Wahrnehmung aufnimmt, in das Reich des Wesens. Alle Gestalten des Natur- und Menschenlebens sind dadurch Erscheinung, daß sie im Wesen ihre Einheit, ihren Grund und ihre Nothwendigkeit haben. Ich thue z. B. dieser einzelnen Blume, die ich Rose heiße, nicht Gewalt an, wenn ich sage: dies ist eine Rose, d. h. ein Exemplar der Gattung Rose, weil wirklich objective das Wesen und die Wahrheit der einzelnen Rosen die Gattung Rose ist. Wer im Leben Luther's nur die einzelnen Ereignisse desselben weiß, hat es nicht verstanden; weil diese Ereignisse nur Producte von Kräften sind, welche das eigentlich Wesenhafte dieses Lebens sind. Zu diesem Wesenhaften aber kann ich mich nur erheben, wenn ich das Leben Luther's nach den Kategorien Ursache und Wirkung, Möglichkeit und Nothwendigkeit u. s. w. d. h. pragmatisch betrachte. Solche pragmatische Betrachtung kann freilich, wie es z. B. bei Plank der Fall ist, den Erscheinungen Gewalt anthun. Aber das ist der Mißbrauch nicht der Brauch." Im Begriff Rose wird allerdings das Wesen der Rose, das, wodurch jede Rose Rose ist, erfaßt. Aber wir fragen, giebt es im Unterschiede von den einzelnen wirklichen Rosen ein Sein des allgemeinen Wesens der Rose, die reale Idee oder den realen Begriff Rose, und ist das der Wesensgrund für die einzelnen wirklichen Rosen? Oder werden wir nicht vielmehr, wenn wir nach dem objectiven Realgrunde davon, daß sich das Wesen der Rose in den einzelnen Rosen als wirkliches wiederholt, in ganz andere Zusammenhänge geführt, in solche, denen das kosmologische Beweisverfahren und nicht das ontologische angehört? Dr. Kahnis hätte wenigstens, wenn sich ihm nicht unter der Hand Alles verschoben hätte, nicht die pragmatische Betrachtung nach den Kategorien Ursache und Wirkung herbeiziehen können, die ja darauf gerichtet ist, nach diesen Kategorien die Realzusammenhänge in der Objectivität der Dinge aufzufinden. „Wenn also," sagt Dr. Kahnis weiter, „in der Erkenntnißkraft (?) des Menschen der sinnlichen Wahrnehmung die Erscheinungen entspre-

chen, dem in Kategorien sich bewegenden Denken das Wesen, so ist sowohl auf der Linie der Existenz als auf der Linie des nach Kategorien denkenden Erkennens der Fortschritt zu einem Letzten gefordert.“ Allein von allem Andern abgesehen, dies, daß man nach den Kategorien Ursache und Wirkung „auf der Linie der Existenz“ im Unterschiede von der Linie des begrifflichen Denkens in sich, zu einem Letzten fortzuschreiten genöthigt ist, ist ja ganz eigentlich der bekannte Inhalt des kosmologischen Beweis-Verfahrens und hat mit dem ontologischen nichts zu thun. Dr. Kahnis, der den ontologischen Beweis trotz der Anerkennung des unsterblichen Verdienstes Kant's retten will, hat sich in das kosmologische Beweisverfahren verloren, und merkt es nicht. Er verharrt in dieser Verwirrung vielmehr bis zum Schlusse seiner Argumentation. „Die Kategorie der Kategorien ist das absolute Sein, welches erstlich das alle Vollkommenheiten in sich vereinigende Ding (ens realissimum), zweitens Grund seiner selbst und Grund alles andern Sein, drittens das absolut nothwendige Sein ist. Das menschliche Erkennen erhebt sich erst dadurch, daß es Alles unter dem Gesichtspunkte des Absoluten betrachtet, zur Idee. Idee ist der sub specie absoluti gefaßte Begriff. Bestand nun der Fehler des ontologischen Beweises von Anselm bis Hegel darin, daß er von der Kategorie des absoluten Seins, die doch ein bloßer Begriff ist, auf die Existenz eines absoluten Wesens schloß, so ist, wenn man diesen Fehler zugesteht, doch der ontologische Beweis noch nicht aufgehoben. Es hat in der Linie der Existenz das den Kategorien des Verstandes entsprechende Wesen eine objective Nöthigung zu einem Wesen des Wesens aufzusteigen, d. h. einem unendlichen Wesen, welches Grund seiner selbst und eben darum absolut nothwendig ist. Diese Synthese des metaphysischen Seins und der Existenz in Gott ist nicht ein Beweis, sondern eine Forderung, welche in dem Verhältnisse des Denkens zum Sein ihren Grund hat. Die Philosophie fordert eine der Kategorie des absoluten Seins entsprechende absolute Existenz d. h. ein absolutes Wesen, welches Gott ist.“ Mit dem, was Dr. Kahnis den Fehler des ontologischen Beweises von Anselm bis Hegel nennt, ist der ontologische Beweis selbst verworfen, und das, was Dr. Kahnis als den wahren Inhalt des ontologischen Beweises angiebt, ist der Inhalt des kosmologischen Beweisverfahrens, das die „objective Nöthigung“ darzulegen hat, „in der Linie der Existenz“ zu einem Wesen des Wesens, welches Grund seiner selbst ist wie der Grund alles andern Seins, das nicht Grund seiner selbst sein kann, aufzusteigen. Und wenn es am Schluß als Forderung der Philo-

sophie hingestellt wird, eine der Kategorie des absoluten Seins entsprechende absolute Existenz d. h. ein absolutes Wesen, welches Gott ist, anzunehmen, so ist das eine Behauptung, die Dr. Kahnis hätte beweisen sollen, die er aber eben nicht bewiesen hat, und gegen welche die kritische Philosophie, die doch auch Philosophie ist, den geraden Gegensatz bildet.

Man sieht, es wäre für Dr. Kahnis gut, wenn er wo anders als im Philosophiren einen festen Grund zu finden suchte. Ein Gefühl davon scheint auch ihm selbst unter dem Philosophiren geworden zu sein. Er hatte zu viel unternommen, wenn er meinte vermittelst der Philosophie den Inhalt des Gottesbewußtseins als Wahrheit beweisen zu können. Die neuere Theologie hat sich unter dem Eindrucke der Resultate der neueren Philosophie gegenüber den Beweisen für das Dasein Gottes vorwiegend nur kritisch verhalten und wohl zu sehr nur darauf den Ton gelegt, daß dieselben] auf die Stringenz bindender Beweise keinen Anspruch haben. Die große positive Bedeutung, die den einschlagenden Betrachtungen zukommt, insofern darin das Zeugniß der natürlichen Offenbarung für den zugleich in seinen besonderen Offenbarungen sich bezeugenden Gott seinen Ausdruck findet, hervorzuheben, hat man vielleicht hin und wieder zu sehr vernachlässigt. Und der Entwickelung des massenhaften Unglaubens und der materiellen Denkweise der Zeit gegenüber hat es ein großes Recht auch jenes Zeugniß wieder in seine volle Kraft treten zu lassen. Aber man wird doch nun nicht wieder übersehen dürfen, daß die betreffenden Betrachtungen für sich eine strenge Beweiskraft in der That nicht besitzen, und daß man ihre wirkliche Kraft nur schwächt, wenn man ihnen eine solche zuschreibt. Man wird zudem auch das nicht übersehen dürfen, daß das Zeugniß der natürlichen Offenbarung mit seiner unmittelbaren Kraft über die Herzen von selbst mitspricht, sobald die Verkündigung von dem lebendigen Gott laut wird, und daß, wie Tertullian schon wußte, auch die Schrift der natürlichen Offenbarung in der anima naturaliter christiana erst im Lichte der besonderen Offenbarung wieder hell und kräftig wird. Auch Dr. Kahnis muß zuletzt gestehen, daß den Beweisen für das Dasein Gottes, die er entwickelt hat, eine stringente Beweiskraft nicht innewohnt. Er giebt zu, daß die Beweise eine zwingende Evidenz nicht zu begründen im Stande seien, daß sie vielmehr nur deshalb so „populär" seien, weil sie dem religiösen Bewußtsein entsprechen. „Ohne Zweifel," heißt es S. 169, „hat der Weg, auf welchem die Vernunft sich zu Gott erhebt, Seiten, die dem Menschenverstande einleuchten, wie das kosmologische

und physiko-theologische Argument. Was aber diese Argumente so populär macht, ist, daß sie dem religiösen Bewußtsein, welches in Gott den Grund der Welt sieht, entsprechen. Sobald sie rein theoretisch behandelt werden, bieten sie Schwierigkeiten an denen der stärkste Verstand zu Schanden geworden ist. Das ontologische und psychologische Argument beruhen schon auf complicirten Vermittelungen, in welche sich der nicht philosophische Verstand nicht leicht findet. Ist es nun erstens eine von der Geschichte des menschlichen Geistes im stärksten Grade belegte Thatsache, daß die schärfsten, tiefsten, reichsten Denker auf dem theoretischen Wege zu Gott Schiffbruch gelitten haben, zweitens unbestreitbar wie unbestritten, daß, wie die Menschen nun einmal sind, nur eine sehr kleine Anzahl derselben im Stande ist über Gott und göttliche Dinge aus eigener Vernunft zu urtheilen, drittens unleugbar, daß auch die schärfste Beweisführung für Gottes Dasein und Wesen keine zwingende Evidenz hat, viertens im Wesen der Idee begründet, daß sie nicht als Begriff, sondern nur als Leben das Leben beherrschen kann: so fordert die Vernunft für das, was sie auf vermitteltem Wege weiß, ein unmittelbares Bewußtsein. Das aber ist der Glaube. Es ist also der Glaube zwar kein Vernunftwissen von Gott, aber ein vernunftgemäßes Wissen von Gott.“ Den an sich ja so sehr gerechtfertigten Zugeständnissen gegenüber, die hier gemacht werden, müssen wir nun aber fragen, wie sich dieselben zu dem Ausgangspunkte verhalten und ob nicht gerade das Gegentheil von dem, was bezweckt wurde, aus den philosophischen Betrachtungen des Dr. Kahnis resultirt ist? Statt daß die Vernunft als Organ der Wahrheit die für den Glauben als solchen nicht sichere Wahrheit seines Inhaltes als gewisse feststellen sollte, steht nun die Sache umgekehrt so, daß die philosophischen Beweise, welche durch sich keine zwingende Evidenz festzustellen vermögen, der Ergänzung durch das religiöse Bewußtsein, durch den Glauben bedürfen, damit es zu einer festen Ueberzeugung kommen könne. Die Gewißheit scheint also nur als das Product von zwei in sich unsichern und nur einander gegenseitig probabel machenden Größen zu Stande zu kommen. Jedenfalls ist der Beweis für die Wahrheit als gewisse Wahrheit doch etwas ganz Anderes als der Nachweis einer bloßen Vernunftmäßigkeit, worauf zuletzt die Bedeutung des philosophischen Beweisverfahrens zurückgeführt zu werden scheint. Vernunftgemäß ist doch nur das, was die Vernunft nicht gegen sich hat, oder was, wenn die Vernunft selbst zu keiner sicheren Entscheidung darüber kommen kann, die Vernunft sowohl für als gegen sich hat.

Man wird übrigens nicht übersehen haben, daß Dr. Kahnis in der eben angeführten Stelle seine Concessionen doch nur in einer gewissen gewundenen Weise macht. Und so spricht er sich denn auch später (S. 194 ff.), wo er das Verhältniß zwischen Glauben und Wissen auf Grund seiner Prämissen bestimmt, doch wieder dahin aus, daß das, was das Wissen vermöge, sei: den Inhalt des Glaubensbewußtseins, das Verhältniß des Menschen zu Gott, aus der Vernunft zu entwickeln. Dabei hält er freilich fest, daß darum das Wissen sich nicht dürfe an die Stelle des Glaubens setzen wollen, da die Idee dieses Verhältnisses des Menschen zu Gott die Wirklichkeit im Leben des Menschen, d. h. die Religion fordere. Hat da Dr. Kahnis ganz wieder vergessen, daß die Philosophie den Inhalt des Glaubensbewußtseins nicht als sichere Wahrheit aus der Vernunft zu entwickeln vermag, — und sicher und gewiß muß er doch für den Religiösen sein? Und weiter, hat er übersehen können, daß man das, was man durch Vernunft erkennt, weder zu glauben braucht noch auch zu glauben vermag; denn, was man weiß, das kann man nicht mehr glauben; daß also zwar die Religion nicht durch jenes Vernunftwissen von dem Inhalte des Glaubensbewußtseins ersetzt werden kann, so fern die Religion ihrem Wesen nach das dem Wissen entsprechende Verhalten des Menschen, die „Hingabe an Gott" in sich schließt, aber auch nur aus diesem Grunde, während allerdings an die Stelle des Glaubens in den Wissenden das Wissen getreten sein würde? Es ist, als ob dem Dr. Kahnis bei seinem Philosophiren das Organ, Widersprüche im Denken zu merken, gänzlich abginge. Dennoch schließt er diese Partie seines Buches mit einem sehr voll tönenden Päan auf die Philosophie und ihre Nothwendigkeit für den Theologen. „Allein der in seiner Unmittelbarkeit berechtigte Glaube kann sich dem Zusammenleben mit dem erkennenden Geiste nicht entziehen. Die Reformation, welche zum Wächter des Glaubens den Geist der Wahrheit (!) setzte, hat der ganzen neuen Zeit den Geist prüfender Selbstbetrachtung, kritischer Reflexion mitgetheilt." „In einem Zeitalter, in welchem die Reflexion eine solche Herrschaft hat wie dermalen, täuscht man sich und Andere, wenn man meint, das religiöse Leben könne unbeirrt von allem Wissen seinen Lebenskreis ziehen. Bis in die untersten Schichten reicht jetzt die Macht des Zweifels. Wo aber der Wurzel gefaßt hat, kann man nicht von allem Inhalt des Glaubens absehend den Tönen des Gemüthes lauschen." „Was dem Vernunftwissen zukommt, ist den Inhalt des gläubigen Bewußtseins zu entwickeln und zu beweisen. Die Philosophie

hat das Recht das, was der Glaube unmittelbar weiß, mit ihren Mitteln wissenschaftlich zu prüfen. Nichts ist thörichter, als in diesem Zugeständnisse einen Angriff auf die Selbständigkeit der Theologie zu sehen. So lange es noch eine Kirche auf Erden giebt, darf die Theologie nicht fürchten ihren Schwerpunkt zu verlieren. Was sie herabdrücken kann, ist ein kleinlicher Zunftgeist, welcher vergißt, daß für das Reich Gottes alle Wissenschaften arbeiten. Ohne Philosophie keine Theologie. U. s. w." Nun ja, die Philosophie ist nothwendig für die Theologie, wäre es auch nur aus dem Grunde, damit nicht ferner im Gebiete der theologisch-wissenschaftlichen Literatur ein so undisciplinirtes Denken, wie das in der Dogmatik des Dr. Kahnis, möglich sei.

Bei der eben beleuchteten Darlegung des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen hatte es Dr. Kahnis zuletzt dahin gestellt sein lassen, ob das philosophische Wissen die Theologie in die Penetralien der Offenbarung begleiten könne, das zu beurtheilen werde erst möglich sein, wenn die Offenbarung selbst, im dritten Abschnitte, dargestellt sei. In diesem zweiten Abschnitte über die allgemeine Religion sucht Dr. Kahnis zuletzt noch §. 11 „die Apologetik" die Nothwendigkeit einer besonderen Offenbarung nachzuweisen, und knüpft daran dann einen Ueberblick über die Geschichte der Apologetik in der Kirche an. Während wir den letzteren unberücksichtigt lassen dürfen, müssen wir über den ersteren Punkt noch referiren.

Nothwendig ist eine besondere Offenbarung nach Dr. Kahnis erstens deshalb, weil der Glaube für seinen Inhalt eine göttliche Auctorität heische. Zusammengenommen mit dem, was Dr. Kahnis früher geäußert hat, daß alle positive Religionen die Auctorität, die der Glaube seinem Wesen nach verlangt, leisten, wird der jetzt geltend gemachte Satz nur den Sinn haben können, daß auch der wahre Glaube nicht ohne die Auctorität einer besonderen Offenbarung zu Stande kommen könne, obwohl auch in ihm eine Gewähr für seine Wahrheit auf Grund der erfaßten Offenbarung nicht liegt. Die Argumentation des Dr. Kahnis lautet hier so: das unmittelbare Bewußtsein von Gott haben wir nur, weil es uns von Gott eingepflanzt ist. Dies unmittelbare Wissen von Gott reicht aber nicht aus zur religiösen Erkenntniß. Es bedarf der Vernunft, um über Gott, sein Weltverhältniß, Unsterblichkeit u. s. w. feste Erkenntniß zu haben, wie es Paulus in der angeführten Selle (Röm. 1, 19) ausführt. Wie es aber mit der Menschheit einmal bestellt ist, ist nur ein sehr kleiner Theil derselben im Stande, seine Vernunft selbständig zu gebrauchen. Und

wie abweichend die Resultate derer sind, welche über Gott und göttliche Dinge geforscht haben, beweist die Geschichte des menschlichen Geistes, insonderheit der Philosophie. Aber auch Viele, welche wahre und feste Gedanken über Gott haben, hat das Bedürfniß einer höhern Auctorität wenn nicht zur Offenbarung, doch zu einer Ahnung derselben gebracht. Es wird dafür auf die Weisen Griechenlands und Andere hingewiesen. „Gesetzt auch", schließt Dr. Kahnis, „daß der religiöse Glaube keines andern Inhaltes bedürfte, als welche die Vernunft aus Natur und Menschheit ziehen könnte, so würde doch in der Unfähigkeit der Masse der Menschheit zu selbständigem Vernunftgebrauch, in der Zerbrechlichkeit des menschlichen Vernunftwissens, in dem Bedürfnisse endlich einer höheren Auktorität für das höchste Bewußtsein, welches auch der Denker auf den Irrpfaden des Lebens und der Wissenschaft empfindet, die Nothwendigkeit einer besondern, außerordentlichen, unmittelbaren Offenbarung liegen." Ein zweiter Grund für die Nothwendigkeit einer besondern Offenbarung wird darin gesehen, daß der Mensch, welcher nicht ist, wie er vor Gott sein soll, nicht aus der Vernunft wissen könne, wie sich Gott zu ihm verhalten wolle. Dr. Kahnis läßt da die folgende Stelle aus Reinhard's Geständnissen für sich sprechen: „Ich bedarf bei dem Verhältnisse, in welchem ich mit Gott stehe, eines Heilandes und Mittlers, und zwar eines solchen, dergleichen Christus ist. Bei der immerwährenden Aufmerksamkeit auf mein Herz und den wahren Zustand desselben nämlich habe ich nie begreifen können, wie man verwegen genug sein kann, auf seine Tugend vor Gott zu trotzen, oder nur kühn genug sich, ohne eine ausdrückliche Versicherung von ihm selbst darüber zu haben, die Gnade Gottes und die Vergebung seiner Sünden zu versprechen. Mir ist der natürliche Zustand des menschlichen Herzens von Jugend auf so traurig und zerrüttet vorgekommen, ich habe das, was man menschliche Tugend nennt, bei mir und Andern so äußerst mangelhaft, so tief unter Allem gefunden, was Gott von seinen vernünftigen Geschöpfen fordern kann und muß, daß ich keine Möglichkeit absehen konnte und noch immer keine absehen kann, wie der Sünder sich selbst und ohne eine besondere Veranstaltung und Hülfe Gottes in ein besseres Verhältniß mit Gott setzen und der Gnade Gottes würdig und gewiß werden kann. — — Bei dieser Beschaffenheit und Stimmung meines sittlichen Gefühls ist es zu meiner Beruhigung schlechterdings nöthig, eine eigene Erklärung Gottes zu haben, daß er den Sünder begnadigen könne und wolle, und eine Anstalt zu wissen, durch welche dies auf eine Art geschieht, die Gottes vollkommen würdig und

der moralischen Natur des Menschen angemessen ist." Und dazu fügt Dr. Kahnis hinzu: „Nicht in dem Bedürfnisse nach außerordentlicher Belehrung über göttliche Dinge, die jenseits der menschlichen Vernunft liegen, sondern in der Sehnsucht des von Sünden gedrückten Gemüthes nach Versöhnung mit Gott liegt die materiale Nothwendigkeit, daß Gott uns einen Willen verkündigt, den keine Vernunft voraussetzen kann." Es hat unstreitig etwas Ehrwürdiges, wenn Reinhard in seiner Zeit so, wie es sich in der obigen Stelle ausspricht, an der sündenvergebenden Gnade Gottes in Jesu Christo als dem letzten festen Punkte des Glaubens festhielt. Etwas ganz Anderes ist es aber, wenn man gegenwärtig auf jene Position zurückfällt und damit Alles wieder von sich wirft, was seit jener Zeit der Glaube im Kampfe mit dem ebenfalls sich fortentwickelnden Unglauben wieder als lebendigen Besitz zurückerobert hat. Natürlich nicht das tadeln wir, daß wenigstens noch das von Dr. Kahnis als nothwendig festgehalten ist. Es steht ihm mit dem evangelischen „Materialprincip" fest, in das er sich gestellt hat. Aber darüber müssen wir uns wundern, daß er gegenwärtig sich der Meinung hat hingeben können, als ob das, was er festhält, für sich festgehalten werden könne. Wir sehen nicht ein, warum z. B. auf dem Boden, auf den sich Dr. Kahnis bei diesen Betrachtungen gestellt hat, nicht Herder ebensogut Recht haben sollte, der vor Allem die Offenbarung des ewigen Lebens in der Auferstehung des Herrn als das Wesentlichste für den Glauben, das durch keine Philosophie ersetzt werden könne, festhielt, dagegen aber glaubte, daß aus dem Bewußtsein von Gott aufs Bestimmteste folge, daß Gott die Liebe sei und sich als die Liebe, die vergebende Liebe, gegen den Menschen verhalte. Warum dies, was für Herder's vernunftgemäße Erkenntniß von Gott feststand, unsicherer sein sollte, als das, was dem Dr. Kahnis auf dem Boden der Vernunft sicher dünkt, so daß der Mensch eine außerordentliche Belehrung über göttliche Dinge, die jenseits der Vernunft liegen, nicht bedürfen soll, wird aus objectiven Gründen schwerlich nachzuweisen sein. Und darüber, daß der Mensch wegen seiner Sünde auch der Erklärung Gottes, daß er den Sünder begnadigen könne und wolle, aus eigener Kraft nicht zu glauben vermag, ist weder bei Reinhard noch bei Dr. Kahnis die Rede. Einen dritten Grund für die Nothwendigkeit einer besonderen Offenbarung leitet Dr. Kahnis zuletzt auch noch aus dem Bedürfniß des religiösen Gemeinwesens ab. „Bis jetzt hat die Vernunft sich unvermögend gezeigt ein religiöses Gemeinleben zu gründen, aus dem einfachen Grunde, weil sie keine festen Resultate

hat, auf die sich die Lehren, die Verfassung, der Cultus einer religiösen Gemeinde gründen lassen." „Kann keine positive Religion bestehen ohne Auctoritäten, sind aber auf dem Gebiete der Religion alle Auctoritäten nur Lehnsauctoritäten der absoluten Auktorität Gottes, so folgt mit psychologischer Nothwendigkeit, daß alle positiven Religionen ihre Auctorität in göttlicher Offenbarung begründen." Im ersten und dritten Grunde ist es die Nothwendigkeit der Auctorität, woraus Dr. Kahnis die Nothwendigkeit einer besondern Offenbarung folgert. Je mehr wir den zweiten Grund für einen solchen halten müssen, der in seiner Isolirung unhaltbar ist, desto mehr müssen wir fürchten, daß das Bedürfniß der Auctorität der einzige feste Grund ist, worauf sich für Dr. Kahnis die Nothwendigkeit der besondern Offenbarung Gottes gründet.

Der apologetische Beweis für die Wahrheit des Christenthums kann, wie Dr. Kahnis hervorhebt, erst unternommen werden, wenn das wahre Wesen derselben aus dem Worte Gottes erhoben ist. Was aber dann die Aufgabe der Apologetik für das Christenthum sein wird, spricht Dr. Kahnis schon jetzt dahin aus: „Was eine wahrhaft vernünftige Betrachtung von dieser Prüfung erwartet, ist, daß das im Wesen der Religion begründete Bedürfniß nach einer unmittelbaren Offenbarung seine Erfüllung werde gefunden haben." Dieses Bedürfniß ist jedenfalls von Dr. Kahnis dünn genug gefaßt, und das Ueberschüssige des Positiv-Christlichen steht deshalb von Anfang an unsicher genug der die Wahrheit des Christenthums beweisenden Apologetik gegenüber.

(Schluß folgt.)

Karl Johann Philipp Spitta. Ein Lebensbild von Dr. K. K. Münkel, Pastor zu Diste bei Verden. Leipzig, Verlag von Robert Friese. 1861.

Die göttliche Gnade, welche so sichtbar über dem Leben des seligen Spitta gewaltet, hat sich auch an seiner Biographie nicht unbezeugt gelassen; es lag zur Bearbeitung für dieselbe ein reiches Material vor, bestehend in Aufzeichnungen und Tagebüchern, die der Concipient mit strenger Gerechtigkeit gegen sich selbst und mit einer Gewissenhaftigkeit, als sollten sie dem

ewigen Richter vorgelegt werden, geführt hat, ferner Briefe an Freunde und den Biographen selbst, der mit dem Briefschreiber laut Vorrede 28 Jahre in allernächstem persönlichem Verkehr gestanden: alles das ist in sehr geschickte Hände gefallen, weshalb das biographische Werk auch sicherlich sich weithin in die Kreise verbreiten wird, wohin die vier und zwanzig Auflagen von Psalter und Harfe gedrungen sind. Aber auch für die, welche, wie Ref., nicht grade Liebhaber der modernen christlichen Poesien sind, findet sich des Interessanten gar Viel in dem Büchlein von 287 Seiten; denn wenn sie Freunde der christlichen Psychologie sind, so können sie ein reich begabtes und höchst gesegnetes christliches Leben auf den verschiedenen Stationen seiner Entwickelung und seines Fortganges verfolgen und begleiten, und ist der Leser ein Freund der Kirchengeschichte, so sieht er mit Interesse, wie ein Kirchenregiment, das freilich weniger als andere seines gleichen dem Rationalismus zur Beute geworden, beim ersten Erwachen des modernen christlichen Lebens sich zu jener Entwickelung stellt, wie es da mit Angst und Sorge, es möge auf diesem Gebiete Fanatisches (im Sinne der Kirchenordnung) sich entbinden, dasselbe überwacht, darum auch zur Stärkung desselben Nichts thut, aber doch, wenn man von außen Bosheit an ihm üben will, seine schützende Hand darüber hält und den Feind abwehrt, wobei es nur ein Mal der Staats- oder richtiger der Militair-Autorität weichen muß, die amtlichen Genossen eines christlichen Kreises durch Versetzung auseinanderlegt, aber in schonender Weise, bis es endlich von seiner Sorge zurückgekommen und durch neue Elemente verjüngt den Chorführer jener Genossenschaft von Ephorat zu Ephorat befördert. Aus dem Anfange dieser Zeit erscheint vor uns eine besonders ehrwürdige Gestalt, der Abt und vieljährige Consistorial-Director Doctor Salfeld, der von Natur fromm, aber in einer unfrommen Zeit lebend, in dem bei ihm als Mystiker und Pietisten Denunciirten nicht einen solchen, sondern nur einen „frommen Jüngling" erkennt und als die gesetzlichen Prüfungen dieses noch näher erwiesen, denselben mit Wohlgefallen und Freude ansieht und ihm mit den besten Wünschen das Amt übergiebt. Das Buch ist demnach auch eine inwendige Geschichte des hannöverschen Landes mit seiner historischen Gerechtigkeit, mit seiner altsächsischen Zähigkeit und Anhänglichkeit am Hergebrachten, seinem Widerwillen von Principien, die im Laufe der Zeit aus dem Boden eines Collegii erwachsen sind, abzugehen, und dadurch ist Land und Kirche vor der Ungeschichtlichkeit, die Harleß das radicale Uebel unserer Zeit nennt, bewahrt geblieben. Man sieht, wie wohlthätig Formen sind, die

man freilich leicht zerbrechen kann, wenn man auch kein Meister ist; — aber wie stehts um die Kirchen, in welchen man sie leicht zerbrochen hat? In Hannover ließ man sie stehen, wenn auch das Leben daraus entwichen war; man that daran wohl, mehr als man wußte, man ließ sie stehen aus Respect vor der Geschichte, und als das Leben durch Gottes Gnade wieder kam, fand dasselbe seine Form, in der es sich bewegen konnte. Die symbolischen Bücher und die in den einzelnen Provinzen besonders geltenden Kirchenordnungen mußten immer von jedem Prediger vor seiner Introduction unterschrieben werden, das Unterschreiben geschah vor Zeiten in keinesweges solenner Weise, aber es geschah; jetzt läßt dessen Solennität nichts zu wünschen übrig, und was für Verlegenheiten bleiben dem Kirchen-Regiment den kirchlichen Wühlern gegenüber durch diese historische Wurzelhaftigkeit erspart! Während alle Welt unirte, hielt man den Unterschied der lutherischen und reformirten Lehre als historisch gegeben fest und ließ sich deß nicht irren bei allem Geschrei über Feudalstaat und Land des Mittelalters. Man that, der Zeit nachgebend, zu dem alten vortrefflichen Gesangbuche einen Gellert-Cramer-Klopstockschen Anhang dazu, aber der alte Liederstock des Buchs und das herrliche Gebetbuch darin wurden nicht angetastet; der Kantianismus schrie nach einem neuen Katechismus, wie die Kinder Israel nach Fleisch, und man gab ihm einen solchen, aber der Rechtgläubigkeit geschah der Form nach kein Leid und die fünf Hauptstücke der christlichen Lehre behielten ihren Platz, und endlich an die alten Kirchenordnungen von Herzog Julius und Anderen aus dem sechzehnten Jahrhundert hat Niemand die Hand anzulegen gewagt.

Das Münkelsche Buch, das dem Gesagten sich zum Zeugniß an die Seite stellt, ist tüchtig gearbeitet, wie solches von dem Herausgeber des neuen Hannoverschen Zeitblatts nicht anders zu erwarten war, und ist solches um so mehr anzuerkennen, wenn dasselbe, wie uns gesagt ist, in einer verhältnißmäßig kurzen Zeit hat fertig werden müssen; nehmen wir noch dazu, daß die Freundeshand, die es gearbeitet, den Erlös daraus den Hinterbliebenen des Verewigten bestimmt hat, so müssen wir demselben noch unsere besondere Theilnahme zuwenden. Einen Mangel können wir indeß nicht verschweigen, der entweder im Mangel der Zeit oder des Materials oder darin, daß diese weniger in die Augen fallende Partie auch ihre besondere Schwierigkeit der Bearbeitung darbietet, seinen Grund hat. Nämlich der Mensch Spitta, den wir als Knaben in Hannover, als Jüngling in Göttingen und Lüne leib-

haftig vor uns sehen, der sich in Südwalde, Hameln und Wegholt als Pastor plastisch vor uns hinstellt, verkriecht sich als Superintendent mit seiner Persönlichkeit auffallender Weise schon zu Wittingen vor uns, noch mehr aber zu Peine, und diese spätere Lebenspartie hätte für uns Aeltere im Amte besonders lehrhaft werden können, wenn auch das Bild an Liebenswürdigkeit dadurch eingebüßt hätte. Denn wir gehen Anfechtungen entgegen, von denen Spitta, wie wir erfahren haben, auch nicht frei geblieben ist, Anfechtungen, denen wir die Bischöfe in den ersten Generationen der Germanischen Kirchenpflanzung so oft unterliegen sehen. Wenn diese ihre besten Jahre und Kräfte im Kampfe mit den Raubebalds und Eilebeute ihrer Zeit um das Kirchengut oder in mühseliger Arbeit an der Erweckung des Klerus zu einem neuen Leben aufgezehrt hatten, so kam eine Muthlosigkeit über sie, ein Ekel an anscheinend vergeblicher Arbeit, und lebensmüde und erdensatt warfen sie den Hirtenstab von sich, zogen sich in ein Kloster zurück, dort ihr Leben beschaulich zu beschließen oder suchten den Märtyrertod, wie der heilige Bonifacius. Uns begegnet in anderer Form dasselbe, wenn wir nicht fest über dem Worte halten: es liegt nicht an Jemandes Laufen oder Wollen, sondern an Gottes Erbarmen, so geht uns gar leicht der Trost und die Hoffnung aus, da wir nur zu oft da eitel Unkraut sehen, wo nach unserm Dafürhalten der schönste Weizen wachsen müßte, und zum Uebermaß des Schmerzes werden dann noch unsere Augen gehalten, daß wir auch die einzelnen guten Halme übersehen, welche noch in Wirklichkeit vorhanden sind: so kommt dann eine Schwarzsichtigkeit, eine Versuchung zur Menschenverachtung über uns und wie im Weinfaß der Weinstein setzt sich eine Lebenssäure an und Stunden der Zaghaftigkeit und Verlassenheit bleiben nicht aus. Ref. bekennt solche Anfechtungen von sich, unserm Spitta sind sie auch nicht erspart geblieben und wir hätten gerne aus dem Leben eines so liebreichen Menschen, wie er einer war, mehr hievon zur Belehrung und Beschämung gehört, denn wie ungeheuer ist die Aufgabe der Liebe in unsern Tagen!

Wir heben zum Preise der göttlichen Gnade, der wir Eingangs gedachten, aus dem reichen Inhalte des vor uns liegenden Buchs nur zwei Züge hervor, die uns zeigen, was dieselbe dem Menschen zum Leide kann geschehen lassen und wie sie denselben wiederum tragen und in ihre besondere Obhut nehmen kann: sie läßt den Dichter von Psalter und Harfe als Knabe unter seinen Geschwistern Gellerts Jürgen sein, der durch seine Dummheit fortkommt — die Geschwister und Angehöri-

gen kannten die Erfahrung einsichtiger Pädagogen nicht, daß Knaben, die früh aufgeweckt sind und Sprachen mit Leichtigkeit bewältigen, später ohne alles productive Vermögen bleiben können, während die Träumer und „Baseler" nach Jahren durch ihre schöpferische Kraft und die Energie ihres Thuns ihre oberflächlichen Beobachter überraschen; — ist doch die „Tumbheit" in den Knabenjahren ein Merkmal aller leuchtenden Helden unserer altdeutschen Poesie —; sie läßt den blöden Jungen mehrere Jahre an giftiger Skrophelkrankheit leiden, die den Schulbesuch hindert, so daß alle Altersgenossen ihm weit vorauskommen, und als endlich dieses Uebel nicht der Geschicklichkeit der Aerzte, sondern einem einfachen Mittel, eines Französischen Soldaten, der bei der trostlosen Mutter im Quartier liegt, weicht, wird der also im Lernen ohne seine Schuld Zurückgebliebene dem Uhrmacherhandwerk übergeben und die Natur-Dichter-Natur soll sich mit dem Mechanismus von Rad, Feder und Zeiger verschmelzen; das Alles läßt sie geschehen, läßt den armen Lehrling wiederum Jahre lang auf seinem Arbeitsschemel über seine Arbeit seufzen und des Nachts auf seinem Lager weinen, denn dieser schämt sich aus der Lehre zu laufen und der Mutter dadurch Kummer zu machen, bis er dem älteren Bruder sein Herz aufschließt und die Schulbank gegen den Schemel eingetauscht wird. Das Alles hat die göttliche Gnade geschehen lassen und was hat sie hinterher gethan? Als der vormalige Burschenschafter, Turner und Dichter weltlicher Lieder als Candidat nach Lüne kommt, wo das religiöse Leben anfängt sich lebendig in ihm zu erschließen, giebt sie dem Schwärmer (im guten Sinn) gleich anfangs die symbolischen Bücher in die Hand und hat ihn dadurch sicherlich vor manchem Irrwege bewahrt, was im andern Falle bei den Anfängen des neuen religiösen Lebens im Lande um so mehr zum Schaden der Kirche hätte ausschlagen müssen, und Spitta von vorn an in die rechte Stelle zur Kirche und an das Ziel zur Erkenntniß gebracht. Unser Einem ist nicht so wohl geworden, im Rationalismus aufgewachsen, gehörten Jahre dazu, um in uns den Ekel zu sammeln an der Geistlosigkeit und Unwahrheit Brettschneider- und Wegscheiderscher Dogmatik und uns mit dem rechten Aerger über die Dummheit der Blitz- und Donner-Exegese zu füllen, daß wir nach Schleiermacher greifen konnten, um wenigstens Jesum Christum erkennen und in der Bibel suchen zu können. Mit dieser Schleiermacherschen Bibel, die kein altes Testament hat, und dem Christus aller Confessionen und Denominationen traten wir ins Lutherische Amt, das in seiner historischen Gegebenheit hiezu nicht passen wollte, bis die Kirchenordnungen uns auf

die symbolischen Bücher hinwiesen und wir uns freuen mußten wie der Mann, der εὕρηκα rief, als wir das, was wir an fester Lehre in Brocken aus der Bibel uns mühsam zusammengestoppelt hatten, hier in ganz vollen Laiben, ohne Riß und Aufsprung, zur Sättigung uns bereitet, vorfanden. Daher unsere Liebe und Anhänglichkeit an die symbolischen Bücher, daher unser Wohlgefallen an dem aus einem Gusse-Sein des credimus, docemus et confitemur der Concordienformel.

Das Leben Spittas ist besonders reich an Gnadenzügen durch Menschen und Engel und das Buch darüber empfiehlt sich sowohl für theologische Lese- als christliche Familienkreise, der Freund von Psalter und Harfe findet manche ansprechende Nachricht über Spittas frühere weltliche und spätere geistliche Dichtung und der Seelsorger kann sich viel aus dem Buche holen, namentlich aus der Zeit des Wirkens am Stockhause zu Hameln, denn der selige Mann war ein Meister in der Behandlung einzelner Seelen; eine weite Verbreitung wird dem Buche sicherlich nicht fehlen.

Gr. b. G. K. v. H.

Berichtigung.

In H. 3 S 469 Z. 16 ist statt: Theologen, sondern — zu lesen: Theologen, welche der von Bl. als reactionär bezeichneten Richtung huldigen, sondern —.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.



